IRÉNIKON

Tome XXXIV 4me trimestre 1961

Éditorial

Il est bien connu que les textes scripturaires sur lesquels la tradition occidentale a progressivement établi la primauté des successeurs de l'apôtre Pierre n'ont pas reçu dès les origines la même interprétation en Orient. L'Orient a toujours reconnu une primauté au siège de Rome, mais sans songer ni recourir — si ce n'est très tardivement, et chez l'un ou l'autre de ses docteurs — à d'autres motifs que le martyre de Pierre et de Paul et la présence de leurs tombeaux dans la capitale de l'empire, la souveraineté de cette capitale elle-même, la reconnaissance de sa suprématie sur les autres métropoles, même après la création de Constantinople etc. De plus les motifs qui sont utilisés dans les documents conciliaires des premiers siècles en faveur du siège de Rome, et la littérature s'y rapportant, ne mentionnent pas les textes évangéliques pétriniens devenus classiques. Saint Léon-le-Grand lui-même, lorsqu'il refuse d'accepter le 28e canon de Chalcédoine relatif au siège de Constantinople fait surtout valoir d'autres motifs.

C'est cependant chez les écrivains romains que, à ces raisons reçues par tous, viennent s'ajouter très tôt l'application aussi nette qu'aujourd'hui, comme par exemple chez saint Léon dans ses œuvres pastorales, du Tu es Petrus *de Matthieu 16-18, texte qui deviendra plus tard l'argument essentiel et trouvera son couronnement dans les définitions dogmatiques du premier concile du Vatican (Dz 1822).*

Non seulement les Pères orientaux, mais les écrivains latins non romains ignoreront longtemps l'emploi de l'argument scripturaire pour établir le sens de la primauté, qu'ils reconnaissent d'ailleurs et apprécient, sans qu'ils pensent pour autant à en nier l'institution divine. Ils expliquent autrement Matth. 16-18 et en font de nombreuses applications.

Comme on l'a fait remarquer naguère « en dehors des papes qui, dès le milieu du IIe siècle, ont rattaché à Mat. 16 *les prérogatives dont ils avaient conscience que leur siège était investi, les Pères n'ont pas vu, dans le* Tu es Petrus, *un énoncé sur la constitution de l'Église ; ils y voient rarement la collation d'un* pouvoir *de primauté à Pierre, et, même quand ils l'y voient, ils ne mettent pas cela en liaison dogmatique avec la situation particulière du Siège romain* » *(Y. Congar, dans* Rev. des Sc. phil. et théol., *1952, p. 500).*

Saint Augustin est un de ceux dont l'étude peut être ici la plus fructueuse, tout d'abord en raison du prestige qu'il a dans la littérature théologique et ensuite à cause de l'emploi multiple (parfois très recherché) qu'il fait de ces textes, en dehors du sens que nous leur connaissons aujourd'hui.

Aussi bien, c'est pour illustrer l'histoire du dogme et apporter une lumière nouvelle sur l'exégèse ancienne de ces versets de l'Évangile que nous avons obtenu d'un des meilleurs connaisseurs de l'œuvre augustinienne une étude fouillée, diligente et exhaustive sur cette question.

*Les pages de M*elle *A. M. la Bonnardière qu'on lira ci-après ne comportent aucune bibliographie ni aucun renvoi aux ouvrages antérieurs concernant l'étude du chap. 16 de saint Matthieu dans l'œuvre de saint Augustin. Cette absence de références a été voulue. L'auteur a désiré se placer à même l'œuvre du saint docteur et rester en deçà de tous les commentaires et de toutes les discussions provoquées par ses écrits. D'autres pourront ensuite reprendre ce matériel, établir des comparaisons, et formuler des conclusions.*

Il nous plaît en tous cas de citer ici l'ouvrage, paru en 1952 dans les Neutestamentliche Abhandungen *(19,4), de J. Ludwig,* Die Primatworte Mt. 16, 18-19 in der altkirchlichen Exegese, *et la recension qu'en fit la même année le P. Congar O. P., à l'endroit cité ci-dessus.*

TU ES PETRUS

La péricope « Matthieu 16, 13-23 » dans l'œuvre de saint Augustin

L'œuvre de saint Augustin révèle l'attachement personnel très vif qu'éprouvait l'évêque d'Hippone pour l'Apôtre Pierre, celui des Apôtres qui, dit-il sans cesse, a le plus aimé le Seigneur. Saint Augustin a commenté plus ou moins longuement à peu près tous les passages du Nouveau Testament qui mettent en scène saint Pierre. Regrouper tous ces commentaires, de manière à présenter le portrait de saint Pierre par saint Augustin, a d'abord été notre ambition ; mais devant l'ampleur d'un travail qui eût dépassé les limites d'un article, nous avons préféré nous limiter à une monographie partielle, fondée sur l'étude exhaustive — (étude que nous permettent les ressources de la *Biblia augustiniana*, en cours de construction) — de la péricope matthéenne 16, 13-23 dans l'œuvre de saint Augustin. On sait que cette péricope comprend deux parties, correspondant à deux dialogues entre le Christ et Pierre : le premier est connu sous le nom de la Confession de Césarée ; l'autre fait suite à l'annonce par Jésus de l'imminence de sa Passion : la réaction apeurée de Pierre est sévèrement reprise par le Christ. Saint Augustin commente assez souvent les deux passages en même temps. Au cours de ce travail, nous suivrons le texte biblique de saint Augustin lui-même, tel que nous avons pu le reconstituer à partir de ses œuvres :

16,13 : Venit autem Jesus in partes Caesareae Philippi et interrogabat discipulos suos dicens : quem me dicunt homines esse Filium hominis ?

16,14 : at illi dixerunt : alii Johannem Baptistam, alii autem Heliam alii vero Hieremiam aut unum ex prophetis.

16,15 : Nunc ergo vos quem me dicitis ?
16,16 : Tu es Christus Filius Dei vivi.
16,17 : Beatus es, Simon Bar Jona, quia non tibi revelavit caro et sanguis, sed Pater meus qui in coelis est.
16,18 : Et ego dico tibi : Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferorum non vincent eam.
16,19 : Tibi dabo claves regni coelorum : et quaecumque solveris in terra, soluta erunt et in coelo ; et quaecumque ligaveris in terra, ligata erunt et in coelo.
16,20 : Tunc praecepit discipulis suis, ut nemini dicerent, quia ipse esset Jesus Christus ;
16,21 : exinde coepit Jesus ostendere discipulis suis, quia oporteret eum ire Hierosolyma et multa pati a senioribus et scribis et sacerdotibus et occidi et tertio die resurgere.
16,22 : Absit a te, Domine, propitius tibi esto, non fiat hoc.
16,23 : Vade retro, satanas : scandalum es mihi ; non sapis ea quae Dei sunt, sed ea quae hominum.

On aura remarqué, dans ce texte, l'absence des formules de liaison : 16, 16[a] ; 16, 17[a] ; 16, 22[a] :

16,16 a : Pierre, prenant alors la parole répondit...
16,17 a : En réponse, Jésus lui déclara...
16,22 a : Pierre, le tirant à lui, se mit à le morigéner en disant...

Saint Augustin, au lieu de citer ces fragments, les glose, comme nous le verrons plus loin. Pour reconstituer le texte continu qui précède et qui ne se trouve nulle part tel quel dans l'œuvre de saint Augustin, nous avons utilisé le *De Consensu Evangelistarum* 2, 53 qui donne les versets 13, 14, 18[a], 19[b], 20, 21, 23[b].

Nous avons comblé les lacunes en faisant des emprunts aux sermons 232 et 183 ; disons immédiatement que le verset 20 n'est pas cité en dehors du *De Consensu Evangelistarum ;* le verset 21 est habituellement résumé ou glosé, sans être cité.

Au cours de notre quête des références à travers la forêt de l'œuvre augustinienne, nous avons pris conscience de la dispersion et de l'émiettement des commentaires de Matthieu 16, 13-23 : aussi avons-nous pensé qu'il serait agréable au lecteur d'avoir sous les yeux un tableau d'ensemble des références. Ce tableau

va nous permettre de présenter plus facilement les contextes littéraires des textes à étudier (cf. p. 458). En effet, à quelques rares exceptions près, ce texte de saint Matthieu n'est pas étudié pour lui-même. Une certaine familiarité avec les méthodes de saint Augustin nous a appris qu'il y a dans ses œuvres deux catégories de textes bibliques : ceux qui constituent le fondement de sa réflexion et ceux qui ont pour fonction d'être en relation avec les textes essentiels : relation souple, multiforme, propre à chaque verset et dont il s'agit d'établir la signification. La péricope Matthieu 16, 13-23 se range d'emblée dans la seconde catégorie. Il n'est que de jeter un coup d'œil d'une part sur la colonne des textes et d'autre part sur la colonne des versets d'appel : d'un côté, nombreuses œuvres citées ; de l'autre côté, il est difficile de trouver le même verset cité plusieurs fois. Ces deux remarques manifestent que notre péricope appartient à des contextes nombreux et différents : c'est donc leur étude qui éclairera la signification qu'Augustin veut donner aux deux récits jumelés de saint Matthieu. Scruter ces contextes est d'autant plus nécessaire que, le plus souvent, l'évocation du chapitre 16 de saint Matthieu est faite en quelques lignes ou se réduit à une allusion, qui ne prend de sens qu'à la lumière des passages équivalents. Mis bout à bout, les commentaires proprement dits de Matthieu 16, 13-23 tiendraient en bien peu de colonnes de Migne ! Toute matérielle qu'elle soit, cette constatation nous avertit que nous ne sommes pas là en face d'un des grands thèmes de la pensée d'Augustin : l'émiettement et la brièveté des textes nous ont donc conduite à la même conclusion. Alors pourquoi poursuivre l'enquête ? Les éclairages par lumière indirecte révèlent souvent des richesses insoupçonnées : ce sont ces richesses que nous voudrions essayer de mettre en relief.

Pour quels motifs saint Augustin fait-il appel au chapitre 16 de Matthieu ? en quelles catégories de ses œuvres ? à quelles époques de sa carrière ? en relation avec quels problèmes ? Nous voudrions répondre à ces questions d'abord en répartissant nos références dans leurs contextes littéraires. La première remarque qui s'impose, c'est la fréquence des citations dans l'œuvre prêchée : sur 116 textes, plus de 50 se trouvent dans les Sermons, les *Enarrationes in Psalmos*, les *Tractatus in Joannem*. Absence à

peu près totale dans les grandes œuvres : Confessions (rien) ; *De Trinitate* (une référence) ; Cité de Dieu (une référence) ; Lettres (deux citations) ; ensemble du dossier anti-pélagien (quelques allusions dans les sermons). En outre le plus gros ensemble des commentaires est antérieur à 413. Les remarques négatives achevées, au positif, quel est notre bilan ? Matthieu 16, 13-23 apparaît dans quatre contextes :

1° dans le *De Consensu Evangelistarum :* au cours de la confrontation qu'il fait des quatre Évangiles, pour en établir la concordance, saint Augustin étudie, à son rang et à sa place, le chapitre 16 de saint Matthieu, qu'il compare aux passages parallèles de Marc et de Luc. Ces textes de Marc et de Luc ne seront plus jamais évoqués par saint Augustin, qui ne s'occupe plus désormais que du texte de Matthieu.

2° le plus souvent — et c'est le cas soixante-dix fois — saint Augustin fait appel à un ou plusieurs versets de Matthieu 16 pour illustrer, expliquer ou confirmer le sens d'un autre verset scripturaire, verset que nous appelons « verset d'appel ». Nous touchons ici une constante de l'exégèse de saint Augustin : il applique le principe qu'il a posé dans le *De Doctrina christiana :* l'Écriture s'explique par l'Écriture, les passages obscurs par les passages clairs. Le thème de Pierre est appelé à éclairer des versets psalmiques ou évangéliques qui semblaient de prime abord sans relation avec lui : ces contextes à leur tour le mettent lui-même en relief.

3° dans plusieurs contextes polémiques, le chapitre 16 de Matthieu s'insère à titre d'argument. Le verset 19 est en relation avec la critique des lucifériens. Le verset 16 est opposé à toutes les hérésies qui nient l'Incarnation. Le verset 18 est impliqué dans les discussions avec les donatistes sur la nature de l'Église et sur son fondement.

4° le thème de Pierre appartient à la prédication pastorale de l'évêque d'Hippone : bien qu'on trouve des citations de Mat. 16 dans quelques sermons de l'Ascension et de la Pentecôte, les deux contextes liturgiques importants de la péricope sont plusieurs sermons du 29 juin et du samedi de Pâques. Ces deux solennités possédaient la même *lectio* évangélique : la seconde partie du der-

nier chapitre de l'Évangile de Jean : la mission confiée à Pierre par le Christ de paître ses agneaux et ses brebis (*Jo.* 21, 15-19).

Le 29 juin l'accent était mis sur le martyre de Pierre : on sait que saint Augustin tenait beaucoup à faire lire, le jour de la fête d'un martyr, le récit de sa *Passio*. La péricope Jo. 21, 15-19 tenait lieu de *Passio* de Pierre ; la fête de saint Paul étant célébrée le même jour, la *Passio* de Paul était représentée par II Tim. 4, 6-8. Ces deux textes du Nouveau Testament, accompagnés des versets psalmiques 18, 4-5 constituaient les *lectiones* liturgiques du 29 juin à Hippone, au temps d'Augustin. Au sujet de Pierre, l'évêque insiste surtout sur les versets assez mystérieux dans lesquels le Christ fait prévoir à Pierre son martyre (*Sermon* 299, 7 ; *Sermon* 297, 2 ; *Sermon* 295, 1 ; *En. in Ps.* 30, en. 2, s. 1, 3 [*Bibl. Cas.* 1, 133]). Il donne ce martyre de Pierre comme un exemple aux évêques futurs : ils devront, comme le Christ, donner leur vie pour les brebis. Pierre a eu peur de la mort avant la Passion et il a défailli ; mais après la Résurrection, ayant racheté par une triple confession d'amour la triple négation de la peur, il pourra vraiment *suivre* le Christ et réaliser la promesse qu'il avait faite imprudemment au moment où il ne savait pas encore la mesure de ses forces. La célébration simultanée de la fête de Pierre et de Paul amenait saint Augustin à les louer de concert tout en les comparant. Rappelant un texte de l'Apocalypse : *Ego sum primus et ego sum novissimus* (*Apoc.* 1, 17), saint Augustin exalte l'Apôtre le premier choisi par le Christ et celui qui fut le dernier choisi :

Sicut nostis, omnes qui Scripturas sanctas nostis, Apostolus Petrus, inter discipulos quos Dominus praesens in carne elegit, primus electus est ; Paulus autem non inter illos, non cum illis. Petrus ergo primus Apostolorum, Paulus novissimus : Deus autem cujus hi servi, cujus hi praecones, cujus hi praedicatores, primus et novissimus... Petrus in Apostolis primus, Paulus in Apostolis novissimus : Deus et primus et novissimus, ante quem nihil, et post quem nihil (*Sermon* 299, 2). [1]

1. « Comme vous le savez, vous tous qui connaissez les Saintes Écritures, l'Apôtre Pierre fut le premier choisi parmi les disciples que choisit le Seigneur, alors qu'il était présent dans la chair. Mais Paul ne se trouvait pas parmi eux, il n'était pas avec eux. Pierre donc fut le premier des

Apoc. 1, 17 est cité textuellement dans les sermons 298, 1 et *Guelf.* 23, 1 ; l'allusion se retrouve dans les Sermons *Guelf.* 24, 1 et 299, 9. On retrouve fréquemment la notation : *Petrus, primus Apostolorum* (*Sermons* 286, 2 ; 76, 1 et 2 ; 147, 1 ; *In Jo. Tr. Ev.* 124, 5 ; *En. in Ps.* 108, 1), mais cette indication, toujours très courte, ne reçoit à peu près pas d'explicitation : *in Apostolorum ordine primus,* dit le Sermon 76. Le texte peut-être le plus complet est celui du *De Baptismo* 2, 1(2) : saint Augustin cite un extrait de la lettre de saint Cyprien (à Quintus) qui, à propos de l'incident d'Antioche, rappelle que le Seigneur choisit Pierre le premier *(Petrus quem primum elegit) :* Augustin, dans son commentaire de Cyprien renchérit sur le titre donné à Pierre : *Petrum in quo primatus Apostolorum tam excellenti gratia praeeminet...* mais c'est seulement pour souligner le contraste : lui si grand est pourtant repris par l'Apôtre Paul venu bien plus tard à l'apostolat. C'est l'affleurement en filigrane du thème Pierre-Paul du 29 juin. Un peu plus loin, dans le même texte, saint Augustin écrit : *Quis nescit illum Apostolatus principatum cuilibet episcopatui praeferendum ?,* il ajoute aussitôt : *Sed et si distat cathedrarum gratia, una est tamen martyrum gloria.* Saint Augustin, qui n'a introduit qu'occasionnellement cette réflexion sur Pierre, à propos de saint Cyprien, n'en dit pas plus long sur le premier Apôtre.

Le samedi de Pâques, saint Augustin mettait l'accent sur le rôle pastoral de Pierre. Le thème essentiel de la prédication était la mise en relief de la bonté du Prince des Pasteurs, le Christ, qui a donné son sang pour prix de ses brebis. En appelant Pierre au pastorat, c'est tous les pasteurs des Églises à venir qu'il appelle. Il demande à Pierre de paître ses brebis à Lui, le Christ. Le pasteur qui dit : « mes brebis » n'est pas un bon pasteur. En récompense de l'amour dont Pierre fait profession, le Christ lui confie la charge de ses brebis, ce qui signifie qu'il doit être prêt, comme son maître, à donner son sang pour les brebis à lui confiées.

C'est donc, dans trois contextes — d'éxégèse, de polémique et

Apôtres, Paul le dernier : mais Dieu dont ils furent les serviteurs, les hérauts, les prédicateurs, Dieu est le Premier et le Dernier (*Apoc.* 1, 17) : Pierre, parmi les Apôtres le premier, Paul parmi les Apôtres le dernier : Dieu le Premier et le Dernier : avant lui, rien ; après lui, rien ».

de prédication pastorale — que vont se trouver les commentaires augustiniens du chapitre 16 de Matthieu. Les trois thèmes essentiels auxquels ils se rattachent et à l'élaboration desquels ils contribuent sont la louange de la foi de Pierre, la recherche de la pierre sur laquelle est fondée l'Église, la revendication, pour la seule *Catholica,* du pouvoir des clefs.

I

La foi de Pierre.

Nous avons dit que saint Augustin commentait souvent dans le même texte les deux dialogues du Christ et de Pierre : celui de la Confession de Césarée et celui de l'annonce de la Passion. Pour lui, sans qu'il éprouve la moindre hésitation, les deux épisodes se sont succédés immédiatement : *Paulo post, eodem loco, in ipsa contextione verborum, coepit Dominus de passione sua futura dicere* (*En. in Ps.* 138, 22). Le changement rapide d'attitude de Pierre lui semble imputable à la faiblesse humaine et lui sert même d'exemple pour rendre compte du cas difficile du roi Saül que lui avait soumis Simplicianus de Milan : celui-ci avait été impressionné par le fait que le roi Saül était passé si rapidement de l'emprise de l'Esprit de Dieu à celle de l'esprit malin (*ad Simpl.* II, 1 [3]). Augustin répond que pareille alternance se rencontre chez Pierre lui-même : l'âme humaine est changeante. Les deux expériences de Pierre proposaient donc à saint Augustin une antithèse qu'il ne se fait pas faute d'exploiter. L'un et l'autre fragment de Matthieu 16 se retrouvent, ensemble ou quelquefois séparément, dans des contextes dont l'objet est la foi : tantôt il s'agit de confession de la foi, tantôt d'épreuve de la foi ; dans le second cas, Pierre est invoqué à titre d'exemple ; dans le second, son trouble pose un problème à expliquer.

A. La « Fides Petri ».

La foi de Pierre est le grand exemple proposé à tous les hérétiques qui attaquent le Christ d'une manière quelconque, soit en action, soit en paroles. Il est assez significatif que le seul jour où

DATES	TEXTES	MAT. 16, 13	MAT. 16, 14	MAT. 16, 15	MAT. 16, 16	M… 1…
394	Ps. c. part. Don. 231					
v. 394	Cont. ep. don. haer. (perdu)					
395-396	ad Simpl. 1, qu. 2, 14				16, 16 (al)	16,
»	» 2, qu. 1, 3					16,
396	de Ag. christ. 30, 32					
»	» 31, 33					
396	de Doctr. christ. 1, 18 (17)					
396-397	Serm. Bibl. Cas. II, 76 (3)	16, 13 [b]			16, 16	
397-398	Cont. Faustum 5, 3 (F)				16, 16 (al)	16,
»	» 5, 4 (A)				16, 16 (al)	16,
»	» 8, 2					
»	» 16, 17					
»	» 22, 65					16,
»	» 22, 68				16, 16 (al)	
»	» 22, 73					
»	» 26, 8					
399	de Natura boni 48, 48					
400	de Cons. Evang. 2, 17 (34)					
»	» 2, 47 (101)	16, 13 (al)				
»	» 2, 53 (108)	16, 13	16, 14	16, 15 (al)	16, 16 (al)	16,
»	» 2, 53 (109)					
»	» 2, 54 (110)					
»	» 2, 61 (119)					
»	» 4, 3 (4)					
v. 400	Sermon 232, 3 (4)	16, 13 [b]	16, 14	16, 15	16, 16	16,
v. 401	Epist. 53, 2					
?	de Symbolo 6, 14					
401	de Bapt. 2, 1 (2)					
»						
»	» 3, 17 (22)					
»	» 4, 1 (1)					
»	» 6, 24 (42)					
»	» 6, 24 (44)					
»	» 7, 43 (85)					
»	» 7, 51 (99)					
?	Sermon Guelf. 16, 2					
?	Sermon 149, 6 (7)					
?	Sermon 351, 5 (12)					
401	Cont. litt. Pet. 2, 108 (247)					
402-404	Sermon Mai 95, 5				16, 16	
403-404	Cont. litt. Pet. 3, 34 (39)				16, 16	

AT. , 18	MAT. 16, 19	MAT. 16, 20	MAT. 16, 21	MAT. 16, 22	MAT. 16, 23	VERSETS d'appel	Circonstances
8 c							
8 ab							cf Retr. 1, 21 (2)
	16,19a(al)					Rom. 9, 16	
					16, 23	I Reg. 10, 10	
						» 16, 14	
	16, 19			16, 22			contre les
8ab (al)	16, 19 (al)						Lucifériens
	16, 19 (al)						Symbole
						Jo. 3, 13	Ascension
							débat sur
							l'Incarnation
				16, 22 (al)	16, 23 (al)	Mat. 9, 16	
			16, 21 (al)	16, 22	16, 23	Num. 20,11(al)	défense de Moïse
					16, 23 (al)		déf. de David
					16, 23		déf. de Moïse
				16, 22	16, 23		Incarnation
	16, 19 (al)						
8				16, 22	16, 23		
8 (al)	16, 19 b						
8							
		16, 20	16, 21	16, 22 (al)	16, 23 b		
	16, 19						
8 (al)							
8	16, 19		16, 21	16, 22	16, 23	Luc. 24, 13-35	mardi de Pâques
8 bc							à Generosus
8 c							
8 (al)							Cyprien
							Ep. 73
	16, 19 b						id.
8 (al)	16, 19 (al)						
8 b (al)							Fortunatus
8 (al)							
8 (al)	16, 19 (al)						
8 (al)	16, 19 (al)						
8	16, 19					Jo. 21, 15-17	Sam. de Pâques
	16, 19					Act. 10, 11-13	après Octave
							de Pâques
	16, 19 (al)					Mat. 5, 7	sur la pénitence
8 b							
						Jo. 20, 17-29	Jeudi de Pâques
						I Jo. 4, 1	

DATES	TEXTES	MAT. 16, 13	MAT. 16, 14	MAT. 16, 15	MAT. 16, 16	1
404	Sermon Denis 19, 4				16, 16	16
avt 405	ad Cath. cont. Don. 21, 60					
»	» 22, 61					
»	» 25, 74					
avt 405 ?	En. in Ps. 69, 4				16, 16	16
4. 405 ?	Sermon Mai 12, 3					
?	de Trinitate 2, 17 (28)					
ap. 405	Cont. Cresc. 1, 29 (34)				16, 16 (al)	16
405-410	Sermon 295, 1-2				16, 16	
	Sermon 257, 3				16, 16	16
409	En. in Ps. 125, 4					
409	In Jo. Ev. tr. 7, 14					
	» 7, 20				16, 16	16
409	In Jo. Ep. tr. 10, 1	16, 13 (al)	16, 14	16, 15	16,16	16
»	» 10, 10					
?	En. in Ps. 138, 22	16, 13 (al)			16, 16	16
405-410	En. in Ps. 54, 5					
?	Sermon 214, 11					
411 mai	Sermon 358, 5					
411 juin	Sermon Bibl. Cas. I, 133 (2)				16, 16	16
411	Sermon 90, 8				16, 16	16
411-412	Sermon 81, 4					16
411-412 ?	En. in Ps. 88, s. 1, 7	16, 13	16, 14	16, 15	16, 16	
412 ?	» 49, 2				16, 16	
412	de Unico Bapt. 10, 17				16, 16	16
?	En. in Ps. 30, en. 2, s. 1, 5					
?	» 60, 3					
fin 412	» 39, 25					
?	» 62, 17					
v. 412	Sermon 76, 1 (1)	16, 13 (al)	16, 14	16, 15	16, 16	16
?	Sermon 234, 3	16, 13	16, 14	16, 15	16, 16	16
413	de Fide et oper. 14, 23				16, 16 (al)	16
janv. 413	Sermon 53, 10 (11)				16, 16 (al)	16
27-6-413	Sermon 294, 9 (9)				16, 16	
413 ?	Epistula 147, 12 (30)				16, 16	16
?	In Jo. Ev. tr. 25, 11	16, 13 [b]	16, 14	16, 15	16, 16	
?	» 26, 5				16, 16	16
?	» 27, 8					
?	In Jo. Ev. tr. 49, 8				16, 16 (al)	16
?	» 50, 12					
?	En. in Ps. 55, 15				16, 16	16

AT. , 18	MAT. 16, 19	MAT. 16, 20	MAT. 16, 21	MAT. 16, 22	MAT. 16, 23	VERSETS d'appel	Circonstances
						I Cor. 12, 31	avant juin
						13, 1-3	
8 a							
8 a							
					16, 23		
8 al			16, 21	16, 22	16,23	Ps. 69, 4	
8 c						II Cor. 5, 6	
8 b						Ex. 33, 21	
						Ephes. 4, 5	
8 ab	16, 19 ab					Jo. 21, 15-19	29 juin
			16, 21 (al)	16, 22	16, 23	Jo. 20, 25-29	
			16, 21 (al)	16, 22	16, 23	Ps. 126, 2	
8 (al)						Jo. 1, 42	
8 (al)						Jo. 1, 49	
8 ab						I Jo. 5, 1	
	16, 19					Luc 24, 47	
			16, 21 (al)	16, 22	16, 23	Ps. 138, 16 b	
8 b						Ps. 54, 4	
	16, 19 (al)						Symbole
8 bc							avt Coll. Carth.
			16, 21 (al)	16, 22	16, 23	Jo. 21, 15-19	29 juin
						Mat. 22, 11-12	ap. Coll. Carth.
			16, 21 (al)	16, 22 (al)	16, 23	Mat. 18, 7	ap.prise de Rome
						Ps. 88, 7	
						Ps. 49, 1	
						Ephes. 4, 5	
8 b						Ps. 30, 11	
8 b						Ps. 60, 3 b	
8 b			16, 21 (al)	16, 22	16, 23	Ps. 39, 15	
			16, 21 (al)	16, 22	16, 23	Ps. 62, 9	
8			16, 21	16, 22	16, 23	Mat. 14, 24-33	
						Luc. 24, 13-35	mardi de Pâques
						Rom. 3, 8	
						Mat. 5, 8	21 janvier
						Jo. 3, 13	à Carthage
				16, 22 (al)			à propos de *In Luc* 1, 27
						Jo. 6, 27	
						Jo. 6, 44	
						Jo. 6, 67	
			16, 21 (al)	16, 22	16, 23	Jo. 11, 10	
	16, 19					Jo. 12, 8	
8	16, 19 a			16, 22	16, 23	Ps. 55, 10	

DATES	TEXTES	MAT. 16, 13	MAT. 16, 14	MAT. 16, 15	MAT. 16, 16	1
?	» 34, 1.1, 8					
?	» 34, 1.2, 6				16, 16	16
?	» 68, 1.2, 5					16
415	» 67, 23		16, 14 (al)			
415	ad Orosium 9, 12					
412-416	Sermon 254, 7				16, 16	16
417	Sermon Mai 158, 1					
v. 416	Sermon 168, 2 (2)			16, 15	16, 16	16
v. 416	Sermon 183, 2 (3)	16, 13 (al)	16, 14	16, 15	16, 16	
»	» 183, 3 (4)	16, 13 [b]			16, 16	
»	» 183, 9 (13)				16, 16	
»	» 183, 10 (14)				16, 16	16
416	de Civ. Dei 8, 23 (3)				16, 16	16
416	En. in Ps. 87, 8				16, 16	16
v. 416 ?	Sermon 270, 2	16, 13	16, 14	16, 15	16, 16	16
416-417	En. in Ps. 108, 1					
416-417	In Jo. Ev. dr. 109, 3				16, 16	
»	» 113, 2					
»	» 118, 4			16, 15 (al)	16, 16	
»	» 123, 4					
»	» 124, 5				16, 16	
417 ?	Sermon 158, 6 (6)				16, 16	16,
417	Epist. 185, 10 (45)					
418	Sermon 244, 1				16, 16	16,
418-419	Qu. in Hept. II, q. 154					
419-420	de Nat. et or. anim. 4, 7 (11)				16, 16 (al)	
419	Cont. Adv. leg. et Ps. 1, 17 (36)					
419-420	Cont. Gaud. 1, 31 (39)				16, 16	16,
421	de Octo Dulc. qu., qu. 1, 2				16, 16 (al)	16,
?	Sermon 352, 4					
?	Sermon 392, 3 (3)					
	Enchir. 26, 101					
425 ?	Sermon Mai 126, 9				16, 16	16,
425	Sermon 286, 2					
426	Retract. 1, 21 (1)				16, 16	

MAT. 6, 18	MAT. 16, 19	MAT. 16, 20	MAT. 16, 21	MAT. 16, 22	MAT. 16, 23	VERSETS d'appel	Circonstances
			16, 21	16, 22	16, 23	Ps. 34, 4	
				16, 22 (al)	16, 23	Ps. 34, 14	
				16, 22	16, 23	Ps. 68, 21	
						Ps. 67, 17	
					16, 23		
			16, 21	16, 22	16, 23	Ps. 115, 12-13	
						11	
				16, 22	16, 23	Mat. 9, 17	Pentecôte
						Ephes. 6, 23	
						I Jo. 4, 2 et	Mat. 16 lectio
						Mat. 16	du jour
8 (al)			16, 21	16, 22	16, 23		
						Ps. 87, 10	
8 ab			16, 21 (al)	16, 22	16, 23	Jo. 16, 7	Pentecôte
	16, 19[a]					Ps. 108, 8	
					16, 23 (al)	Jo. 17, 20	
	16, 19[a]					Jo. 18, 13-17	
	16, 19[a]					Jo. 19, 23-24	
			16, 21	16, 22		Jo. 21, 15-19	
8 ab	16, 19					Jo. 21. 20	
						Rom. 8, 30-31	
	16, 19[b]						
8 abc						Jo. 20, 9	Jeudi de Pâques
8 b						Ex. 33, 21	
	16, 19					Mat. 18, 18	
	16,19[a](al)			16, 22 (al)	16, 23	II Macc. 14	
							cf. de Fide et
							Oper. 14, 23
				16, 22		Num. 20, 11	Pénitence
							Ad conjugatos
	16, 19						
				16, 22 (al)	16, 23 (al)	Ps. 110, 2	
						Mat. 11, 27	
8 a							Martyrs Protais
							et Gervais
8 a (al)	16, 19 (al)						sur *Contra Ep.*
							don. haer.

saint Augustin prend comme *lectio* liturgique la péricope Mat. 16, 13-23 soit justement le jour où il prononce un sermon contre toutes les hérésies qui nient l'Incarnation (Sermon 183). Ce sermon — postérieur à 416, puisqu'il traite nommément des pélagiens — a pour thème le verset johannique : *Omnis spiritus qui confitetur Jesum Christum in carne venisse ex Deo est* (*I Jo.* 4, 2). La même relation entre cette parole de Jean et la réfutation des hérésies relatives au Christ se retrouve dans le sixième traité sur la première Épître de Jean, sans qu'il s'agisse ici des pélagiens. Dans le Sermon 183, saint Augustin, après avoir fait remarquer que les manichéens nient expressément l'Incarnation du Christ, démontre que la nient aussi ceux qui prétendent la professer : ariens, photiniens, sabelliens, eunomiens, donatistes, pélagiens. Chacune de ces sectes, refusant en un point donné la vérité catholique, fabrique un faux Christ et donc ne confesse pas correctement le mystère du Verbe de Dieu fait chair. L'appel à l'exemple de Pierre retentit deux fois dans le Sermon 183 : une première fois dans le petit chapitre consacré aux seuls ariens, une seconde fois en conclusion de toutes les démonstrations. Nous trouvons ici les deux manières dont Augustin use du thème de Pierre : Pierre dit qui est le Christ ; Pierre manifeste comment on doit croire au Christ.

a) *Quid de Fide ?*

Il y a une manière de croire au Christ qui est propre aux chrétiens : il faut croire : *quomodo credunt Christiani, qui non solo nomine Christiani sunt, sed et factis et vita* (*In Jo. Ep. Tr.* 10, 1). Ce thème de la vraie foi, qui comporte profession de bouche et pratique de la charité se retrouve assez souvent dans l'œuvre d'Augustin : il est construit selon un schéma type : le thème utilise un groupement scripturaire qui réunit les deux professions de foi de Pierre (*Mat.* 16, 16) et des démons (*Marc* 1, 24 ; *Mat.* 8, 29) ; la menace de Jacques vis-à-vis de ceux qui méprisent les œuvres (*Jac.* 2, 19) et les deux textes pauliniens relatifs à la foi qui opère par la charité (*Gal.* 5, 6) et à cette voie suréminente qui est justement la charité (*I Cor.* 12,31 - 13, 1-3). Autour de ces versets, saint Augustin bâtit une argumentation adaptée au contexte dont il traite et qui revient à l'idée essentielle suivante :

DATES	TEXTES	MAT. 16,16	JAC. 2, 19	MARC. 1,24 MAT. 8, 29	GAL. 5, 6	I COR. 12, 31 13, 1-3	VERSETS D'APPEL	
404	Sermon Denis 19, 4	+	+	+		+		
ap. 405	Cont. Cresc. 1, 29 (34)	+	+	+		+	Ephes. 4, 5	
409	In Jo. Ep. tr. 10, 1	+	+	+	+		I Jo. 5, 1	
411	Sermon 90, 8	+	+	+	+	+	Mat. 22, 1-14	
412 ?	En. in Ps. 49, 2	+		+			Ps. 49, 1	
412	de Unico Bapt. 10, 17	+	+	+			Ephes. 4, 5	
?	Sermon 234, 3	+	+	+	+			Mardi de Pâques
v. 413	de Fide et Oper. 14, 21-23	+	+	+	+	+		
413	Sermon 53, 10 (11)	+	+	+	+		Mat. 5, 8	21 janvier
avt 416	Sermon 168, 2 (2)	+	+	+	+			
v. 416	Sermon 183, 9 (13)	+	+	+				
417 ?	Sermon 158, 6 (6)	+	+	+	+	+	Rom. 8, 30-31	
	[De Octo Dulc. 1 qu.]	+	+	+	+	+		reprise du *de Fide et Op.*

Pierre d'un côté, les démons de l'autre ont confessé la divinité du Christ ; il n'y a cependant aucune commune mesure entre ces deux professions de foi : les démons ont crié sous la pression de la peur ; Pierre a proclamé par amour : il n'y a qu'une vraie foi, celle qui opère par la charité. C'est par cet exposé qu'Augustin termine justement le Sermon 183, quand il adjure les chrétiens de ne se laisser séduire par aucune secte hérétique. C'est aussi cet exposé qui vient bien à sa place dans le *De Fide et operibus*, traité spécialement dirigé contre la tendance laxiste de certains qui voulaient admettre au Baptême des catéchumènes vivant encore en état de concubinage. Augustin refuse énergiquement que le Baptême soit conféré à qui n'a pas donné des preuves de vie rectifiée selon les commandements de Dieu. Habituellement, le thème de la *fides* est surtout dirigé contre les donatistes : un raisonnement assez curieux mérite d'être relevé : au nom du verset de saint Paul (...« une seule foi, un seul Baptême » *Ephes.* 4, 5) les donatistes taxaient d'invalide tout baptême reconnu par eux hérétique, et donc rebaptisaient ceux qui venaient s'inscrire dans leurs églises. Ils reprenaient une pratique erronée de saint Cyprien ; saint Augustin s'inscrit en faux, non seulement contre la pratique en cause, mais contre son principe : la foi de Pierre, dit-il, en le Christ, Fils de Dieu, était fructueuse et vraie ; celle des démons était inutile, mais elle n'était pas fausse : ce qu'ils disaient était vrai : il en est de même des hérétiques : ils tiennent en dehors de l'Église un Baptême sans charité certes, mais ils le tiennent (*Contra litteras Petiliani* 3, 34 [39] ; *Contra Cresconium* 1, 29 [34] ; *De Unico Baptismo* 10, 17). Le pasteur d'âmes qu'était saint Augustin revient sur le thème de la foi-charité dans des prédications à son peuple : le jour de la fête de sainte Agnès, à propos de la Béatitude des cœurs purs (*Sermon* 53), un mardi de Pâques où il lui plaît de souligner en quoi la *fides Christianorum*, foi en la résurrection du Christ, se distingue absolument de la foi des Juifs, des païens, des démons (*Sermon* 234) ; le jour du dixième traité sur la première Épître de Jean, pour orchestrer le verset : *Omnis qui credit quod Jesus sit Christus ex Deo natus est.*

Peu de jours après la *Collatio carthaginensis*, au sujet de la parabole de la robe nuptiale, saint Augustin reprend son thème

de la *fides* et fait ressortir la valeur de la foi de Pierre. Ce thème reparaît même dans deux sermons contre les pélagiens (168, 2, 2 ; 158, 6, 6) : l'homme qui va au Christ commence par la foi : quelle foi ? celle des chrétiens, dont Pierre donne l'exemple : la foi qui aime. Nous donnons, dans le tableau ci-joint (p. 465) le relevé de toutes les références à ce thème : on verra que le groupement scripturaire n'est pas toujours complet ; l'argumentation varie de longueur, mais elle demeure la même ; schème dont Augustin use à son aise, avec souplesse, selon les besoins du moment. Au sujet de la foi de Pierre, nous n'apprenons qu'une chose : c'est qu'il est le modèle de la foi aimante.

b) *Quis est Christus ?*

Face à toutes les hérésies qui, tout en se réclamant du Christ, méconnaissent et déforment son vrai visage, l'Apôtre Pierre dit aux croyants *qui* est le Christ.

Les manichéens nient que le Christ soit né d'une femme et soit mort sur la croix : ils ne lui reconnaissent qu'un corps irréel. Les ariens nient l'égalité du Père et du Fils, et donc la présence en le Christ du Fils égal au Père. Les sabelliens, en identifiant Père et Fils, font disparaître la réalité du Christ. Les donatistes, en refusant par leur comportement l'organisation sacramentaire et l'universalisme de l'Église, tels que les a voulus le Christ, renient son message. Les pélagiens, en prétendant que tout petit enfant à sa naissance possède une chair semblable à celle du Christ enfant, enseignent que le Christ fut un enfant comme les autres, alors que, selon l'Apôtre, « Dieu a envoyé son propre Fils avec une chair semblable à celle du péché » : ce qui signifie qu'il y a donc une chair du péché que le Christ n'a pas prise. A cette énumération d'hérésies christologiques tirée du Sermon 183, il faudrait joindre les autres hérésies du même type que saint Augustin a poursuivies inlassablement et les interprétations erronées de certains versets tels que Jo. 3, 13.

Ainsi, se manifeste bien le climat d'imprécision dans leque vérités, problèmes et erreurs vis-à-vis du mystère du Christ se côtoyaient et s'affrontaient au début du cinquième siècle. Nous sommes à la veille du Concile d'Éphèse : saint Augustin mourut trop tôt pour y assister. Les questions concernant le Christ étaient

au premier plan de la préoccupation des pasteurs d'Églises : ne nous étonnons pas de voir saint Augustin être plus attentif au *Tu es Christus, Filius Dei vivi* qu'au *Tu es Petrus*. S'appuyant sur le témoignage de Pierre, Augustin montre que le Christ est à la fois *Filius hominis* et *Filius Dei* et pourtant une seule *persona :*

1) Interprétant d'une manière unilatérale une expression issue de l'Ancien Testament et sans en soupçonner l'immense portée messianique, l'expression *Filius hominis*, saint Augustin se sert de ce nom du Christ pour affirmer qu'il eut bien la nature humaine réelle. Cet argument est anti-manichéen au premier chef. Dans le *Contra Faustum* (5, 3) Fauste accumule les preuves scripturaires, en vertu desquelles le Christ, en indiquant les conditions d'entrée dans son royaume, n'a jamais demandé que l'on crût qu'il était né d'une femme. Selon Fauste, la béatitude n'est pas promise à cet acte de foi là : la preuve en est la manière dont le Christ a accueilli la confession de foi de Pierre et l'a bénie : ...*ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé*... Saint Augustin répond à Fauste en lui faisant remarquer que le Seigneur lui-même s'est dit, dans l'Évangile, *Filius hominis ;* les Apôtres ont affirmé que le Christ était né d'une femme appartenant à la maison de David. Il est bien vrai que Jésus a béni Pierre qui le proclamait Fils de Dieu, mais n'a-t-il pas promis ouvertement la vie éternelle à ceux qui croiraient au Fils de l'homme? (*Jo*. 3, 14-15).

Dans le *Sermon Bibl. Cas.* II, 76 [3], prononcé un jour de fête de l'Ascension, saint Augustin rappelle que, souvent, le Christ a daigné se dire Fils de l'homme et que c'est en employant cette expression qu'il pose à ses disciples la question à laquelle répondra Pierre : *Quem dicunt esse homines Filium hominis ?*

2) Revenons au petit chapitre dédié aux ariens dans le Sermon 183 : Augustin, pour confondre les ariens, interroge Pierre :

Quis enim est Christus ? Beatum Petrum interrogemus. Modo, cum Evangelium legeretur, audistis, cum quaesisset Dominus ipse Jesus Christus, quem illum dicerent homines filium hominis ; responderunt discipuli opiniones alienas, et dixerunt : Alii Johannem Baptistam, alii Eliam, alii Jeremiam, aut unum ex prophetis. Qui haec confitebantur vel confitentur, Jesum Christum plus quam hominem non

noverunt. Si autem Jesum Christum plus quam hominem non noverunt, Jesum Christum utique non noverunt. Si enim tantummodo homo est, et nihi amplius, non est ipse Jesus Christus. Vos ergo, inquit, quem me esse dicitis ? Respondit Petrus, unus pro omnibus, quia unitas in omnibus : Tu es Christus, Filius Dei vivi. Ecce habes confessionem veram. confessionem plenam. Jungere enim debes utrumque quod de se Christus, et quod de Christo Petrus. Quid de se Christus ? Quem me dicunt homines esse Filium hominis ? Quid de Christo Petrus ? Tu es Christus, Filius Dei vivi. Utrumque conjunge et venit Christus in carne. [1]

Aux ariens qui nient l'égalité du Père et du Fils, Pierre enseigne que le Christ est le Fils du Dieu vivant. A Photin et à ses disciples qui soutiennent que le Christ est un homme comme un autre, saint Augustin, dans un sermon du Jeudi de Pâques (*Mai* 95, 5) rappelle le mot du Christ à Marie Magdeleine : *Noli me tangere* et ajoute :

Tangamus Christum, tangamus. Credere, tangere est. Noli usque ad hominem extendere manum ; dic quod dixit Petrus : Tu es Christus Filius Dei vivi. Non ergo tibi videatur solus homo Christus ; quia si sic tetigeris ut dixit haereticus, eris sicut Photinus, Sed iterum non vites hominem Christum, non ibi remaneas. Non dico ut declines : quid dico ? Noli ibi remanere ; non pervenit ad mansionem, qui in via vult remanere. Surge, ambula : homo Christus via tua est ; Deus

1. « Qui est le Christ en effet ? Interrogeons le bienheureux Pierre. Maintenant, alors qu'on lisait l'Évangile, vous avez entendu le Seigneur Jésus-Christ lui-même demander qui était, au dire des hommes, le Fils de l'homme ; les disciples répondirent en donnant les opinions d'autrui et dirent : « Les uns penchent pour Jean-Baptiste, les autres pour Élie, les autres pour Jérémie ou quelqu'un des Prophètes ». Pour ceux qui faisaient ou font cette confession, la connaissance qu'ils ont de Jésus-Christ ne dépasse pas l'homme. Mais s'ils n'ont connu de Jésus-Christ que l'homme, ils n'ont pas connu du tout Jésus-Christ. Si en effet il y a seulement l'homme et rien de plus, il n'y a plus Jésus-Christ lui-même. — « Et vous donc, dit-il, qui dites-vous que je suis ? » Pierre répondit — un seul au nom de tous, parce que l'unité est en tous — : « Tu es le Christ le Fils du Dieu vivant ». — Voilà la confession de foi, dans sa vérité, dans sa plénitude. En effet, il faut réunir ce que le Christ dit de lui et ce que Pierre dit du Christ : que dit le Christ de lui-même : « Qui au dire des hommes est le Fils de l'homme ? » — Que dit Pierre du Christ ? — « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ». — Réunissez les deux paroles : voilà le Christ incarné. »

Christus patria tua est. Patria nostra : Veritas et Vita ; via nostra : Verbum caro factum est, et habitavit in nobis [1].

Dans un autre sermon de la semaine pascale (*Sermon* 232, 3 pour le mardi de Pâques), saint Augustin glose la proclamation de Pierre : *Tu es Christus, Filius Dei vivi ; non quicumque unus ex Prophetis, sed Filius Dei vivi, adimpletor Prophetarum, creator et Angelorum.* Au cours de l'*En. in Ps. 88* (*Sermon* 1, 7), saint Augustin rencontre le verset : *Quis in nubibus aequabitur Domino ? aut quis similis erit Domino in filiis Dei ?* (*Ps.* 88, 7) et il en donne le joli commentaire :

Dicat ipse Dominus utrum similem inveniat. « Quem me dicunt homines esse Filium hominis ? » Ecce enim quia videor, quia conspicior, quia inter vos ambulo, et fortasse praesentia vilui ; dicite quem me dicunt homines esse Filium Dei ? Certe quia Filium hominis vident, nubem vident : dicant, vel dicite quem me dicunt homines esse Filium hominis ? Et responderunt dicta hominum : Alii dicunt Jeremiam, alii Eliam, alii Johannem Baptistam, aut unum ex prophetis. Nominatae sunt multae nubes et filii Dei. Etenim quia justi et sancti utique et ipsi filii Dei : Jeremias, Elias, Johannes, filii Dei ; et nubes qui praedicatores Dei. Dixistis quas nubes me homines esse putent et in quibus filiis Dei me homines numerent ; dicite et vos quem me dicitis esse. Respondens Petrus pro omnibus, pro unitate unus : Tu es, inquit, Christus Filius Dei vivi. Quoniam quis in nubibus aequabitur Domino ? aut quis similis erit Domino inter filios Dei ? Tu es Christus Filius Dei vivi ; non quomodo filii Dei qui tibi non aequantur ; venisti in carne, sed non quomodo nubes quae tibi non aequantur. Quis enim tu... quis ergo tu ? Audi quod sequitur : Deus glorificandus in consilio justorum : magnus et terribilis in omnes qui in circuitu ejus sunt (*Ps.* 88, 7) [2].

1. « Touchons le Christ, touchons-le. Croire, c'est toucher. N'étends pas la main jusqu'à l'homme : dis ce qu'a dit Pierre : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ». — Que le Christ ne te semble pas seulement un homme ; parce que si tu l'as touché selon la parole de l'hérétique, tu seras comme Photin. Mais d'autre part ne néglige pas l'homme dans le Christ : n'en reste pas là. Je ne te dis pas de t'en détourner : que dis-je ? N'en reste pas là : il ne parvient pas à la maison celui qui veut rester en chemin. Lève-toi, marche : le Christ homme est ta voie ; le Christ Dieu est ta patrie. Notre patrie est la Vérité et la Vie ; notre Voie est le Verbe qui s'est fait chair et a habité parmi nous » (*Jo.* 14, 6 et 1, 14).

2. « Qui dans les nuées sera semblable au Seigneur ? ou qui sera semblable au Seigneur parmi les fils de Dieu ? (*Ps.* 88, 7) : Que le Seigneur

Ainsi donc, Pierre dit que le Christ est le Fils de Dieu.

3) C'est encore au témoignage de Pierre que saint Augustin a recours pour répondre à l'objection de ceux qui ne comprenaient pas le verset de Jean : *Et nemo ascendit in coelum, nisi qui descendit de coelo, Filius hominis qui est in coelo* (*Jo.* 3, 13) : comment celui qui est né sur la terre de la vierge peut-il être dit *remontant* au ciel puisque en son corps il n'en est pas descendu ? Ce petit problème d'interprétation de texte montre quel genre de difficultés posait aux contemporains de saint Augustin la personnalité de Jésus-Christ : un homme ? oui ; le Fils de Dieu ? oui ; mais comment accorder les deux à la fois ? Saint Augustin est amené à traiter de cette question à propos de l'Ascension du Christ, soit le jour de la fête de l'Ascension, soit à l'occasion de l'exposé ou du rappel de l'article du Symbole sur l'Ascension. Nous avons déjà cité le passage du sermon 183 qui confond les ariens : il se terminait par la phrase :

Jungere enim debes utrumque quod de se Christus, et quod de Christo Petrus. Quid de se Christus ? Quem me dicunt homines esse Filium hominis ? Quid de Christo Petrus ? Tu es Christus, Filius Dei vivi. Utrumque conjuge, et venit Christus in carne [1].

Lui-même dise s'il trouve quelqu'un de semblable : « Au dire des hommes, qui est le Fils de l'homme ? » Voici en effet que je suis vu, que je suis observé, que je marche au milieu de vous et que peut-être cette présence m'a diminué ; dites-moi, au dire des hommes, qui est le Fils de Dieu ? Il est certain qu'en voyant le Fils de l'homme, ils voient la nuée ; qu'ils disent, ou vous, dites-moi : qui, au dire des hommes, est le Fils de l'homme? — Et ils répondirent en citant les réflexions des hommes : « Les uns disent que vous êtes Jérémie, les autres Élie, les autres Jean-Baptiste ou l'un des Prophètes ». Voici les noms de nombreuses nuées et fils de Dieu. Car ils étaient tous des justes et des saints et des fils de Dieu : Jérémie, Élie, Jean étaient les fils de Dieu ; et ils étaient des nuées, eux qui étaient prédicateurs de Dieu. — Vous avez exprimé quelles « nuées » je suis selon la pensée des hommes et parmi quels fils de Dieu les hommes me comptent et vous, dites-moi, qui dites-vous que je suis ? — Répondant pour tous, un seul pour l'unité, Pierre dit : « Tu es le Christ le Fils du Dieu vivant ». — Qui dans les nuées égalera le Seigneur ? Qui sera semblable au Seigneur parmi les fils de Dieu ? « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant », non comme les fils de Dieu qui ne t'égalent pas ; tu es venu dans la chair, mais non comme les nuées qui ne t'égalent pas. — Qui es-tu en effet ? Qui donc es-tu ? — Écoute ce qui suit : « Dieu qu'il faut glorifier dans l'assemblée des justes ; grand et terrible en tous ceux qui l'entourent » (*Ps.* 88, 8).

1. Cfr p. 469, note 1.

La vérité sur le Christ est donc qu'il y a union entre le Fils de l'homme et le Fils de Dieu : mais comment ?

Dans le *Sermon Bibl. Casin.* II, 76, 2-3, ayant cité Jo. 3, 13, saint Augustin explique :

Quemadmodum dicitur Filius hominis, inquiunt, descendisse de coelo, cum hic assumptus sit in virginis utero ? Haec qui dicunt spernendi non sunt, sed docendi sunt ; arbitror enim eos pie quaerere, sed necdum quod quaerunt posse intellegere. Ignorant enim quia ipsa divinitas ita illam humanitatem suscepit, ut una persona fuerit Deus et homo ; et illa humanitas illi divinitati ita cohaesit, ut unus Christus esset Verbum, anima et caro. Et proptera dictum est : Nemo ascendit in coelum, nisi qui de coelo descendit Filius hominis qui est in coelo (*Jo.* 3, 13). Utraque enim substantia sua sibi proprietatis nomina impertit, et divina humanae et humana divinae ; ut et Filius Dei dicatur homo et Filius hominis dicatur Deus, utrumque tamen idem ipse Christus. Ita enim ipse Dominus noster Jesus Christus dignatus est hominem suscipere, ut se Filium hominis non dedignaretur dicere, sicut multis locis in Evangelio legimus. Nam beato Petro ipse ait : Quem dicunt esse homines Filium hominis ? Cui Petrus ipso Christo, petra inspirante, respondit : Tu es Christus, Filius Dei vivi [1].

L'explication ainsi donnée par saint Augustin recevra beaucoup plus tard le nom de « communication des idiomes » ; mais il

1. « Comment peut-on dire, remarquent-ils, que le Fils de l'homme est descendu du ciel, puisqu'il a été conçu ici-bas dans le sein d'une vierge ? — Ceux qui parlent ainsi ne doivent pas être méprisés, mais instruits : je pense en effet qu'ils cherchent avec piété, mais qu'ils ne peuvent encore comprendre ce qu'ils cherchent. Ils ignorent en effet que la divinité elle-même a assumé l'humanité de telle sorte qu'une seule personne fût Dieu et homme ; et cette humanité s'est attachée à la divinité de telle sorte que le Christ, en son unité, fût Verbe, âme et chair. Et c'est pourquoi il a été dit : « Personne n'est monté au ciel, hormis celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel » (*Jo.* 3, 13). En effet, les deux substances se donnent chacune mutuellement le nom propre qu'elle a: la substance divine à la substance humaine, et inversement ; de manière que le Fils de Dieu soit dit homme, et que le Fils de l'homme soit dit Dieu : et que cependant l'un et l'autre soit bien le même Christ. En effet, Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même a daigné assumer l'homme de telle sorte qu'il n'a pas dédaigné de s'appeler Fils de l'homme, comme nous le lisons en de multiples lieux de l'Évangile. Car, au bienheureux Pierre lui-même, il dit : « Au dire des hommes, qui est le Fils de l'homme ? » Au Christ lui-même, Pierre, inspiré par la Pierre, répondit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ».

ignore lui-même cette formule, tout en en possédant déjà le contenu. Saint Augustin appartient encore à l'époque où les formules dogmatiques christologiques se cherchent et s'élaborent. Le 27 juin 413, dans le solennel sermon prononcé à Carthage contre les pélagiens à la demande de l'évêque Aurèle, il reprend le verset johannique qui fait difficulté — il le sait — à certains de ses auditeurs, et de nouveau il fait appel à la profession de foi de Pierre :

Sed, o homo, noli, inquit, separare quem volo copulare. Parum est quia Filius hominis descendit (Christus enim descendit, idemque Filium hominis qui Filius Dei est) sedet in coelo, qui ambulat in terra. In coelo erat, quia ubique est Christus, idemque Christus est et Filius Dei et Filius hominis. Propter unitatem personae in terra Filius Dei, propter eamdem unitatem personae esse probavimus in coelo Filium hominis, ex his verbis Domini Filius hominis, inquit, qui est in coelo. Propter unitatem personae, nonne in terra constituto atque conspicuo Petrus dicit : Tu es Christus Filius Dei vivi (*Mat.* 16, 16) [1].

La proclamation de Pierre répond à toutes les questions concernant le Christ.

B. Le trouble de Pierre.

Aussitôt après avoir confessé la divinité du Christ, Pierre s'épouvante en l'entendant annoncer mystérieusement sa Passion. Saint Augustin a souligné fréquemment cette faiblesse de Pierre pour en tirer de précieux enseignements : l'antithèse entre les deux appellations que Pierre mérite successivement de la part du Christ : *Beatus* et *satanas* l'amène à démontrer la véracité de

1. « O homme, dit-il, ne sépare pas ce que je veux joindre. Il est trop peu que le Fils de l'homme soit descendu (le Christ en effet est descendu, et le Fils de l'homme est le même que le Fils de Dieu) : il siège au ciel celui qui marche sur la terre. Il était au ciel, parce que le Christ est partout, et que le même Christ est à la fois Fils de Dieu et Fils de l'homme. A cause de l'unité de la personne, nous avons prouvé que le Fils de Dieu était sur la terre ; à cause de cette même unité de la personne, nous avons prouvé qu'au ciel était le Fils de l'homme, d'après ces paroles du Seigneur : « Le Fils de l'homme qui est au ciel ». A cause de l'unité de la personne, n'est-il pas vrai que sur la terre, au Christ debout devant lui et visible, Pierre a dit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » ? (*Serm.* 294, 9, 9).

Dieu et le mensonge de l'homme. L'analyse du trouble de Pierre à la lumière des problèmes christologiques du temps lui donne l'occasion d'un enseignement sur la Résurrection. Enfin l'interprétation du reproche du Christ à Pierre est une invitation à la conversion.

a) Pierre a d'abord parlé véridiquement, puis il a parlé mensongèrement. La première fois il a parlé *de Deo*, la seconde fois il a parlé *de suo*. La première fois, en effet, il a parlé sous l'inspiration du Père, et Notre Seigneur le lui dit explicitement : « Bienheureux es-tu, Simon, fils de Jona, parce que ce n'est ni la chair ni le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux ». — Cette révélation par le Père faite à Pierre est pour lui Augustin un exemple de la révélation du Fils par le Père (*Sermon* 126, 9). Il se pose la question de savoir quel fut le mode de cette révélation mais il reste très réservé quant à la réponse : ...*quamvis illa revelatio utrum per fidem tantae rei creditae an per visionem conspectae facta in ejus mente fuerit, non mihi videtur elucere*... (*Epist.* 147, 12). Il montre que cet exemple d'attraction du Père explique le verset de Jean : *Pater quem traxerit venit ad me* (*Jo.* 6, 44, dans *In. Jo. Tr. Ev.* 26, 5). Pierre, inspiré par le Père, s'inscrit dans la lignée du prophétisme (*De Civitate Dei* 8, 23 [3]). Ainsi donc, en affirmant que le Christ est Fils de Dieu, Pierre a dit vrai, parce que le Père s'est exprimé par lui.

Mais quand Pierre s'écrie : *Absit a te, Domine, propitius esto tibi, non fiet istud*, il ne parle plus que de lui-même, en homme qu'il est : *Nam ipse homo quid erat, nisi quod ait Psalmus : Omnis homo mendax* (*Ps.* 115, 2) (*Sermon* 232, 3). La relation entre le trouble de Pierre et le verset psalmique 115, 2 se retrouve plusieurs fois dans des prédications de la semaine pascale. Le psaume 115 devait être chanté, au moins en partie, un jour donné de la Semaine pascale, très probablement le jour de l'Octave de Pâques. La coïncidence des deux thèmes est d'autant moins étonnante que par ailleurs saint Augustin prêchait sur Pierre le « pasteur » le jour du samedi de Pâques. Il se peut aussi que ce thème de l'homme menteur quand il est laissé à ses propres forces, ait eu une pointe antipélagienne ; elle est sensible dans le Sermon 183.

b) Pourquoi Pierre s'est-il si fortement ému ? c'est qu'il était

très fortement attaché au Christ incarné avec qui il vivait depuis si longtemps : il a eu pour son Christ la terreur de la mort. Il venait de confesser la divinité du Christ, mais il ne comprenait pas encore que le Fils de Dieu avait pouvoir de rendre la vie au Fils de l'homme ; il ne savait pas encore de quel prix était pour les hommes la Passion du Christ : en malade qu'il était, il refusait le remède du Médecin. Saint Augustin revient souvent, dans ses sermons au peuple, sur cette impuissance de Pierre et des Apôtres à comprendre le sens de la mission du Christ avant qu'il eût été ressuscité. Il faut remarquer qu'il exprime ce trouble et cette angoisse en termes empruntés aux hésitations christologiques de son temps.

Filium Dei vivi dixerat, et timebat ne moreretur, cum Filius Dei esset, et ad hoc venisset, ut moreretur. Nisi ille venisset ut moreretur, nos unde viveremus ? (*Sermon* 232,4) [1].

Deinde coepit Dominus Jesus suam praedicere passionem et ostendere quanta esset ab impiis perlaturus. Hic Petrus expavit et timuit ne periret morte Christus Filius Dei vivi. Utique Christus Filius Dei vivi, bonus de bono, Deus de Deo, vivus de vivo, fons vitae et vera vita, perdere mortem venerat, non perire a morte. (*Sermon* 279, 2) [2]

Ille autem Petrus, qui iam illum confessus fuerat Filium Dei, timuit ne sicut Filius hominis moreretur. Erat Filius Dei, erat et Filius hominis : Filius Dei, in forma Dei, aequalis Patri ; filius hominis in forma servi, qua minor Patre. Venturus erat ac passionem utique ex forma servi ; quid timuit Petrus ne in forma servi periret forma Dei, et non potius praesumsit quia ex forma Dei revivisceret forma servi ? [3]

1. « Il l'avait reconnu Fils du Dieu vivant et il craignait qu'il ne mourût, alors qu'il était Fils de Dieu et qu'il était venu pour mourir. S'Il n'était pas venu, Lui, pour mourir, d'où, nous autres, tiendrions-nous la vie ? »

2. « Ensuite, le Seigneur Jésus commença à prédire sa Passion et à dévoiler quels maux immenses il allait souffrir des impies. Pierre s'alarma, et craignit que ne périsse de mort le Christ Fils du Dieu vivant. En toute vérité, le Christ, Fils du Dieu vivant, Bien issu du Bien, Dieu de Dieu, Vivant du Vivant, Fontaine de vie et vraie Vie, était venu perdre la mort, et non périr par la mort. »

3. « Mais Pierre qui déjà avait confessé qu'il était le Fils du Dieu vivant craignit qu'il ne mourût comme Fils de l'homme. Il était Fils de Dieu et Fils de l'homme : Fils de Dieu, en condition de Dieu, égal au Père ; Fils de l'homme, en cette condition d'esclave, par laquelle il est moindre que le Père. Il devait venir à la Passion, essentiellement en vertu de sa condition d'esclave ; pourquoi Pierre a-t-il craint que dans la condition d'esclave ne périsse la condition de Dieu, et n'a-t-il pas plutôt pressenti qu'en vertu de la condition de Dieu, la condition d'esclave revivrait ? » (*Enarr. in ps.* 138, 22).

Pierre a oublié que le Christ avait dit qu'il avait la puissance de déposer son âme et de la reprendre (*Jo.* 10, 18).

c) Le trouble de Pierre est utilisé, dans les *Enarrationes in Psalmos* pour expliquer quelques versets difficiles exprimant une imprécation contre les ennemis et le souhait qu'ils reculent (*Ps.* 39, 15 ; 34, 4 ; 69, 4 ; 62, 9 ; 55, 10 ; 126, 2) : le thème de la conversion donne la clef de ces versets : le Christ, en reprochant à Pierre de vouloir le détourner de la Passion, lui enseigne qu'on n'en remontre pas à Dieu : il s'agit de suivre le Seigneur et non de le précéder. Il y a donc une excellente manière de comprendre les malédictions de recul : elles signifient qu'on souhaite la conversion des impies.

Si Pierre a été troublé par l'annonce de la Passion, il va sans dire que les événements de la Passion qui le révélèrent si faible à lui-même font l'objet, de la part d'Augustin, de commentaires du même ordre que ceux que nous venons d'analyser. Mais il n'en reste pas là. Il montre que Pierre, après la Résurrection du Seigneur, est un tout autre homme. C'est la Résurrection qui confirme Pierre dans sa foi au Christ. C'est la Pentecôte qui lui donne, avec la plénitude de l'Esprit Saint la pleine vérité sur le mystère du Christ et la force d'être son témoin jusqu'au martyre.

II

La pierre sur laquelle est fondée l'Église.

a) *Et ego dico tibi : Tu es Petrus*
b) *et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*
c) *et portae inferorum non vincent eam.*

Les trois fragments du verset Mat. 16, 18 ne sont pas toujours cités ensemble par saint Augustin. On peut tenir pour négligeable le fragment c) cité huit fois seulement, lié au fragment b) et jamais commenté. Il arrive au fragment b) d'être cité seul assez souvent. Le tableau des références montre que Matthieu 16, 18 garde une certaine indépendance vis-à-vis du reste de la péricope : dix-huit fois il est cité seul ; sept fois lié uniquement au

verset 19. Les citations de Mat. 16, 18 sont anciennes dans l'œuvre d'Augustin ; douze au plus peuvent être postérieures à 411 ; elles n'appartiennent pas à un contexte antipélagien. Trois mots de ce verset sont à élucider : *petra*, [1] *Petrus*, *Ecclesia*.

A. Petra.

Le mot de *petra* évoque naturellement dans l'imagination d'Augustin la dalle solide, le rocher en place sur lequel on peut se tenir debout : *Si ergo in humilitate est fortitudo, nolite timere superbos. Humiles tamquam petra sunt : petra deorsum videtur, sed solida est* (*En. in Ps.* 92, 3) — *Petra humilis fortitudo* (*Contra Faustum* 16, 17).

Les Livres Saints fournissaient à saint Augustin un certain nombre de versets renfermant le terme de *petra*. Il ne les a ni tous relevés, ni tous commentés. Nous avons recherché ceux qui avaient retenu son attention : or, à très peu d'exceptions près, (le cas de *Exode* 33, 20-23 essentiellement), saint Augustin interprète le mot *petra* en fonction de l'expression paulinienne *Petra autem erat Christus* (*I Cor.* 10, 4). Le tableau suivant rendra claires les correspondances.

Versets bibliques renfermant le mot *petra*
que saint Augustin interprète par I Cor. 10, 4

VERSETS	TEXTES	RÉFÉRENCES
Ex. 17, 6 Num. 20, 11	Épisode de la pierre de l'Horeb : Moïse frappe le rocher deux fois : l'eau jaillit ; mais Moïse a douté. (le verset est résumé, jamais cité :	Contra Adimantum 12 Contra Faustum 16, 17 En. in Ps. 33, s. 1, 3 En. in Ps. 80, 22

1. Le terme de pierre se dit en latin : *lapis* et *petra* : ces deux mots traduisent deux aspects différents d'une réalité semblable : *petra* signifie la roche en place, tandis que *lapis* désigne plutôt la pierre détachée et transportable : qu'on peut lancer, élever ; qui tombe ; qui fait obstacle. C'est avec le mot de *lapis* que la Bible latine traduit les textes relatifs à la pierre angulaire, à la pierre de scandale, aux stèles consacrées, à la pierre détachée de la montagne. Cette série de textes bibliques n'a évidemment aucun rapport avec le thème de l'Apôtre Pierre.

VERSETS	TEXTES	RÉFÉRENCES
	ex. *petra, sed unde aqua profluxerat sitientibus*) (In Jo. Ev. Tr. 17, 9)	In Jo. Ev. Tr. 17, 9 » 26, 12 » 28, 9 De Civitate Dei 13, 21 Serm. 352, 3 Qu. in Hept IV, q. 35 » V, q. 30 Contra Max. 2, 26 (9)
Josué, 5, 2	*Dixit Dominus ad Jesum : Fac tibi ipsi cultros de petra acutos (vel, sicut habet graecus de petra acuta), et sedens circumcide filios Israel iterum* (Groupement scripturaire lié à l'enseignement sur le huitième jour et le mystère de la circoncision : Gen. 17, 12 – Jos. 5, 2 – I Cor. 10, 4)	Serm. 160, 6 » 169, 2 (3) » 231, 2 (2) » 260 In Jo. Ev. Tr. 30, 4-5 De Pecc. orig. 31, 36 Qu. in Hept. VI, q. 30
Job 39, 27-28	*aut vultur super nidum suum in petra sedens morabitur in summitate petrae et in caverna*	Adn. in Job 39, 27 » 39, 28
Ps. 26, 6	*In petra exaltavit me*	En. in Ps. 26, s. 2, 11
Ps. 39, 4	*Posuit super petram pedes meos et direxit gressus meos*	» 39, 3
Ps. 60, 3	*In petra exaltasti me*	De Baptismo 1, 4 (5) En. in Ps. 60, 3
Ps. 77, 15-16	*Qui disrupit in deserto petram et adaquavit eos sicut in abysso multa ; et eduxit aquam de petra, et deduxit tamquam flumina aquas*	En. in Ps. 77, 13
Ps. 80, 17	*Et cibavit illos ex adipe frumenti, et de petra melle saturavit eos*	En. in Ps. 80, 17 { » 102, 9
Ps. 102, 5	*Renovabitur sicut aquilae iuventus tua* (thème de l'aigle et de la pierre)	{ » 66, 10
Ps. 103, 12	*De medio petrarum dabunt vocem suam*	» 103, s. 3, 6
Ps. 103, 18	*Petra est refugium ericiis et leporibus*	{ » 103, s. 3, 17-18 { » 70, s. 1, 5
Ps. 113, 8	*Qui convertit petram in stagna aquarum et rupem in fontes aquarum*	» 113, s. 1, 11-12

VERSETS	TEXTES	RÉFÉRENCES
Ps. 136, 8	*Beatus qui tenebit et elidet infantes tuos ad petram*	» 136, 21
Ps. 140, 6	*Absorpti sunt iuxta petram iudices eorum*	» 140, 19
Mat. 7 24-25	*Omnis ergo qui audit verba mea haec et facit ea, similabo eum viro sapienti qui aedificavit domum suam supra petram ; descendit pluvia, venerunt flumina, flaverunt venti, et offenderunt in domum illam et non cecidit : fundata enim erat super petram.*	de Serm. Dom. in monte 2, 25 (87) En. in Ps. 60, 3 Serm. 46, 5 (10) » 358, 5 » 129, 7 (8) In Jo. Ev. Tr. 23,1 En. in Ps. 55, 1
Mat. 16, 18	*Et ego dico tibi : quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam.* (Ce verset est lié sept fois à *I Cor.* 10, 4)	Serm. 295, 1 » 244, 1 En. in Ps. 60, 3 Serm. 358, 5 In Jo. Ev. Tr. 124, 5 Retract. 1, 21 (1) Serm. 76, 1-2

I Cor. 10, 4 appartient à la péricope I Cor. 10, 1 à 4 que saint Augustin considère comme un exemple typique d'une *allegoria* dans le Nouveau Testament, au même titre que le signe de Jonas (*Mat.* 12, 39-40) et que l'allégorie paulinienne des deux fils (*Gal.* 4, 22-26). Il réunit les trois textes dans le *De Utilitate credendi* 3, 8, composé dès 391 et il reste ensuite fidèle à son option (*En. in Ps.* 103, s. 1, 13 ; *De Genesi ad litt.* 8, 4 ; *De Civ. Dei* 13, 21). Le début du chapitre 10 de l'Épître aux Corinthiens, en rappelant les grands événements de l'Exode, préfigure l'histoire du futur peuple chrétien. Ce texte avait pour saint Augustin une valeur capitale dans sa polémique anti-manichéenne : il lui permettait d'affirmer le sens prophétique, par rapport au Christ, des faits et des prescriptions de l'Ancien Testament ; l'autorité de Paul confirme que, sous des signes différents, nos Pères de l'ancienne alliance avaient la même grâce que les chrétiens : Paul, remarque Augustin, n'explique qu'un seul point, et, ce faisant, il donne la clef du tout : *Petra autem erat Christus* (*Contra Faustum*

12, 29). Le *grammaticus*, ne perd jamais ses droits chez saint Augustin ; aussi l'expression : *Petra autem erat Christus* est-elle expliquée par lui comme une *locutio* d'un certain type : la *locutio* en vertu de laquelle le signifiant prend le nom du signifié et le verbe *significabat* disparaît (*Contra Adimantum* 12 ; *In Jo. Ev. Tr.* 63, 2 ; *Qu. in Hept.* II, q. 139 ; III, q. 57 ; etc...). Il ne s'agit donc pas d'une identification entre la pierre et le Christ, mais d'une similitude. Et voici qu'après avoir dressé la liste des versets scripturaires renfermant le mot *petra* et expliqués par I Cor. 10, 4, nous allons trouver le groupe des passages où saint Augustin étudie justement les *similitudines Christi* : il met en garde les chrétiens contre une interprétation matérialiste des termes appliqués au Christ par l'Écriture ; *leo, agnus, vitulus, petra, lapis angularis, mons, pecus, sol* : de tels mots ne doivent ni être pris à la lettre, ni être considérés comme des expressions mensongères : ce sont des figures de style, des métaphores, qui, chacune, *per similitudinem*, ont avec le Christ une relation de ressemblance : *Quare dictus est petra ? propter firmitatem* (*Sermon* 4, 21).

Textes sur les *similitudines Christi*, parmi lesquelles figure *petra* :

Contra Faustum 12, 29	*petra – manna – nubes – columna*
» » 16, 15	*agnus – petra*
Epist. 55, 6 (11)	*agnus – vitulus – leo – petra – mons – sol*
En. in Ps. 44, 6	*petra – agnus – leo*
Serm. 352, 3	*manna – petra – lapis – agnus – aries*
Serm. 4, 21 (22)	*leo – petra – agnus – vitulus – mons – manna*
En. in Ps. 103, 1, 1, 13	*agnus – leo – petra – mons*
In Jo. Ev. Tr. 17, 9	*lapis angularis – petra*
En. in Ps. 93, 4	*leo – petra – sol*
De Gen. ad litt. 8, 4	*petra – ovis – lapis unctus – lapis – reprobatus*
In Jo. Ev. Tr. 46, 3	*pastor – janua – ovis – agnus – leo – petra*
» » 80, 1	*ovis – agnus – leo – petra – lapis angularis*
En. in Ps. 71, 8	*sol – petra – leo – agnus*
Contra Mend. 10, 24	*petra – cor lapideum – leo Christus – leo diabolus*
Contra Max. 2, 26 (9)	*aries – angelus – petra*

N. B. — Les versets scripturaires qui soutiennent — quand ils sont exprimés — ces *similitudines* sont : pour *petra : I Cor.* 10, 4 ; pour *agnus : Jo.* 1, 29 ; pour *leo : Apoc.* 5, 5 (en bonne part) ; pour *leo : I Petr.* 5, 8 (en mauvaise part) ; pour *manna : I Cor.* 10, 3 ; pour *lapis angularis : Ephes.* 2, 14 ; pour *sol : Sap.* 5, 6.

Il faut avoir ces notions présentes à l'esprit, quand on aborde l'étude du verset Mat. 16, 18 dans l'œuvre de saint Augustin. Il faut aussi connaître tout de suite le dernier état de sa réflexion, c'est-à-dire le texte des Rétractations 1, 21 (426). Saint Augustin recense une œuvre antidonatiste, aujourd'hui perdue :

« Contre la lettre de l'hérétique Donat : ...

In quo dixi quodam loco de Apostolo Petro, quod « in illo tamquam in petra fundata sit Ecclesia » : qui sensus etiam cantatur ore multorum in versibus beatissimi Ambrosii, ubi de gallo gallinaceo ait :

Hoc ipse, petra Ecclesiae
canente, culpam diluit.

Sed scio me postea saepissime sic exposuisse quod a Domino dictum est : « Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam », ut super intelligeretur quem confessus est Petrus dicens : « Tu es Christus, filius Dei vivi », ac sic Petrus ab hac petra appellatus personam Ecclesiae figuraret, quae super hanc petram aedificatur et accepit claves regni coelorum. Non enim dictum est illi : « Tu es petra », sed : « Tu es Petrus ». « Petra autem erat Christus », quem confessus Simon, sicut eum tota Ecclesia confitetur, dictus est Petrus. Harum autem duarum sententiarum quae sit probabilior, eligit lector [1].

Ce texte nous apprend que saint Augustin, après avoir suivi l'interprétation de saint Ambroise qui identifiait *Petrus* et *petra*,

1. *Contre la lettre de l'hérétique Donat :* « ... J'y ait dit quelque part, à propos de l'Apôtre Pierre, que « sur lui comme sur une pierre, l'Église a été fondée ». Ce sens, sans doute est chanté par la boucne d'un grand nombre, dans les vers du bienheureux Ambroise, où il dit, en parlant du chant du coq :

Lorsqu'il (le coq) chante,
La pierre de l'Église efface son péché.

Mais je sais qu'ensuite j'ai très souvent exposé la parole du Seigneur : « Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Église », de manière à faire comprendre que l'Église a été édifiée sur Celui que Pierre a confessé en disant : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » : ainsi Pierre aurait reçu son nom de cette Pierre et figurerait la personne de l'Église qui est édifiée sur cette Pierre et a reçu les clés du Royaume des cieux. Il ne lui a pas été dit en effet : *Tu es petra*, mais : *Tu es Petrus*. — Or, la *Petra* était le Christ (*I Cor.* 10, 4) qu'a confessé Simon, comme toute l'Église le confesse : il a été dit *Petrus*. De ces deux opinions, quelle est la plus probable ? Que le lecteur choisisse. »

l'a abandonnée, au nom du *Petra autem erat Christus*. En dernier ressort, en 426-427, saint Augustin laisse le lecteur libre de son option. C'est dire qu'à aucun moment il n'a accordé lui-même un sens théologique important à son interprétation. Mais ne nous contentons pas du point de départ et du point d'arrivée : scrutons les textes intermédiaires.

a) *Petrus = petra.*

Petra est l'équivalent de *Petrus* dans quatre textes :

394 : *Psalmus contra partem Donati, vers. 229-231 :*

Numerate sacerdotes vel ab ipsa Petri sede,
Et in ordine illo patrum quis cui successit, videte :
Ipsa est petra, quam non vincunt superbae inferorum portae[1].

vers 394 : *Contra Epistulam Donati haeretici* (recensé par les Rétractations et perdu).

396 : *De Agone Christiano* 31, 33 : saint Augustin s'en prend aux lucifériens, parce qu'ils nient que l'Église de Dieu peut remettre tous les péchés :

Itaque miseri, dum in Petro petram non intelligunt, et nolunt credere datas Ecclesiae claves regni coelorum, ipsi eas de manibus amiserunt. [2]

? : *Enarratio in Psalmum* 69, 4 : saint Augustin évoque la confession de Pierre et dit :

1. Saint Augustin s'inspire d'Optat de Milève : « Igitur negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse conlatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas est appellatus, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri Apostoli singulas sibiquisque defenderent, ut iam scismaticus et peccator esset, qui contra singularem alteram conlocateret. — Ergo cathedram unicam, quae est prima de dotibus, sedit prior Petrus, cui successit Linus, Lino successit Clemens... Damaso Siricius, hodie qui noster est socius : cum quo nobis totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat » (II, 2-3).

2. « Ne comprenant pas que la pierre est en Pierre et ne voulant pas croire que les clés du Royaume des cieux ont été données à l'Église, les malheureux les ont laissées tomber de leurs mains. »

...et in illa confessione appellatus erat petra, supra quam fabricaretur Ecclesia...

b) *Textes ambigus.*

Dans les *Adnotationes in Job* 39, 27, en 399, on a l'impression de parvenir à l'instant où la pensée d'Augustin se modifie : il explique le verset : *aut vultur super nidum suum in petra sedens morabitur*. Il évoque *Petra autem erat Christus* et il écrit :

Et quia petra etiam tota Ecclesia bene intellegitur propter etiam Symonem, qui ob hoc a Domino Petrus appellatus est, summitas petrae est caput Ecclesiae. Ad hoc additur versus qui sequitur : in summitate petrae et in caverna ? [1]

Saint Augustin regrette lui-même, dans ses Rétractations le caractère quelque peu sibyllin de ses *Adnotationes in Job*. Il est vrai que le court et dense texte qui précède manque de clarté : on peut en déduire, semble-t-il que le terme de *petra* convient à toute l'Église, dont la tête (c'est-à-dire le Christ) mérite le nom de *summitas petrae :* quant au corps (mais le mot n'apparaît pas) il serait représenté par Pierre.

Peu de temps après, sous le pontificat d'Anastase, donc avant la fin de 401, saint Augustin écrit la lettre 53 à Generosus et pour bien lui prouver qu'il n'y a pas un seul donatiste dans la liste des évêques de Rome — (les donatistes avaient essayé de créer à Rome un fantôme d'Église et prétendaient donc être en communion avec Rome) — il transcrit la liste épiscopale romaine en la faisant précéder de la phrase :

Si enim ordo episcoporum sibi succedentium considerandus est, quanto certius et vere salubriter ab ipso Petro numeramus, cui

1. « Et parce que sous le nom de pierre l'Église toute entière aussi est correctement comprise, à cause de Simon qui, pour cela fut appelé *Petrus* par le Seigneur, le sommet de la pierre est la tête de l'Église ; et à cela s'ajoute le verset qui suit : *in summitate petrae et in caverna* ». — Pour la bonne intelligence de ce texte, il faut y voir en filigrane l'allusion à un thème extrêmement fréquent chez saint Augustin : celui de la *tota Ecclesia*, composée de la tête (le Christ) et du corps (l'Église). Le *caput Ecclesiae* est toujours le Christ. »

totius Ecclesiae figuram gerenti Dominus ait : Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam et portae inferorum non vincent eam [1].

Pierre est le premier évêque de Rome : il représente l'Église quand le Seigneur lui dit : *Super*.... Nous trouvons l'expression qui va revenir souvent : *Ecclesiae figuram* (ou *personam*) *gerere*. Il est difficile, d'après ces quelques lignes de dire à qui ici saint Augustin attribue le mot *petra*.

Au début du *De Baptismo* (2, 1, 2), est consigné un texte qui identifie *Petrus* et *petra*, mais il s'agit d'une lettre de saint Cyprien que saint Augustin cite littéralement. Désormais, au cours de toute une discussion antidonatiste qui remplit le *De Baptismo* et affleure dans le *Contra litteras Petiliani* (2, 108, 247) et l'*Ad Catholicos contra donatistas* (21, 60) pour se prolonger dans l'*In Jo. Ev. Tr.* 7, 14, l'*En. in Ps.* 60, 3 et le Sermon 358, 5, le verset Mat. 16, 18, réduit à son fragment b) se trouve lié à la parabole de la maison construite sur la pierre et de la maison construite sur le sable (*Mat.* 7, 24-27). Le problème en cause est d'élucider les conditions d'appartenance à l'Église : qui sont ceux qui construisent sur la pierre ? qui sont ceux qui sont dans l'Église, construite sur la pierre ? Il y a donc une pierre (et la présence deux fois de *I Cor.* 10, 4 permet l'identification avec le Christ) et sur cette pierre se trouvent ceux qui constituent l'Église, en écoutant les paroles du Christ et en les mettant en pratique. Or cette Église ne s'élève pas sur une fraction de la terre circonscrite à l'Afrique et à la secte des *Montenses* de Rome, cette Église s'étend, de par la volonté du Christ jusqu'aux extrémités de la terre. D'où l'appel au Psaume 60, 3 qui est un vrai chant antidonatiste : *A finibus terrae ad te clamavi dum angeretur cor meum : in petra exaltasti me*. En face des donatistes qui se réclament de Donat, et prétendent rebaptiser ceux qu'ils jugent hérétiques, Augustin, faisant allusion au rituel baptismal, n'hésite pas à écrire :

1. « Si en effet on doit considérer l'ordre des évêques qui lui ont succédé, combien plus sûrement et très sainement comptons-nous à partir de Pierre lui-même, lui qui, figurant l'Église tout entière, entendit le Seigneur lui dire : « Sur cette pierre j'édifierai mon Église et les portes de l'enfer ne la vaincront pas ».

Videte quemadmodum spes ejus (= Ecclesiae) Deus sit Pater, et Filius et Spiritus sanctus, non Petrus, non Paulus, quanto minus Donatus, aut Petilianus ! (*Contra litteras Pet.* 2, 108, 247) [1].

On voit en filigrane dans cette apostrophe le verset paulinien qui est un refrain de la polémique antidonatiste de saint Augustin et qui éclaire sa position : *Hoc autem dico quia unusquisque vestrum dicit : Ego quidem sum Pauli, ego autem Apollo, ego Cephae, ego autem Christi ; Divisus est Christus? Numquid Paulus crucifixus est pro vobis, aut in nomine Pauli baptizati estis?* (*I Cor.* 12-13). En s'appuyant sur cette admonestation de Paul et en la rapprochant de la malédiction dont frappe le prophète Jérémie celui qui place son espérance dans un homme (*Jer.* 17, 5), saint Augustin répète inlassablement aux donatistes que l'Église n'est pas fondée sur des hommes, mais sur le Christ.

c) *Petra = fides.*

Au groupe des passages augustiniens que nous venons d'étudier et dans lesquels la préoccupation de spécifier ce qu'est la *petra* n'apparaît guère, succèdent des textes plus explicites, bien qu'ils soient d'interprétation délicate. Ce sont d'assez courtes propositions qui identifient la *petra* et la *fides.*

De Trinitate 2, 17 (28) : Sed dum peregrinamur a Domino, et per fidem ambulamus, (non per speciem (*II Cor.* 5, 6-7), posteriora Christi (allusion à *Exode* 33, 23), hoc est carnem, per ipsam fidem videre debemus id est in solido fidei fundamento stantes, quod significat petra, et eam de tali tutissima specula intuentes, in Catholica scilicet Ecclesia, de qua dictum est : « et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam » [2].

1. « Voyez donc comment l'espérance de l'Église, c'est Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, et non Pierre, et non Paul, encore moins Donat ou Pétilien ! » — Il faut savoir que le verset de Jérémie : *Maledictus omnis qui spem suam ponit in homini* (17, 5) est un leit-motiv d'Augustin contre les donatistes et contre les pélagiens.

2. « Mais aussi longtemps que « nous voyageons loin du Seigneur et marchons dans la foi et non dans la lumière » (*II Cor.* 5, 6-7), c'est le dos du Christ, c'est-à-dire sa chair que nous devons regarder dans la foi précisément. Fixés sur ce solide fondement de la foi que signifie la *Petra,* c'est elle (l'humanité du Christ) que nous contemplons d'un observatoire parfaitement sûr c'est-à-dire dans l'Église catholique, au sujet de laquelle

Dans ce premier texte, il ne s'agit pas de Pierre ; il s'agit de la *Catholica Ecclesia*, comparée à un lieu d'observation d'une sécurité parfaite : on y est debout sur le solide fondement de la foi que signifie la *Petra*. Quelle foi ? la foi en l'incarnation du Christ. Et saint Augustin poursuit : la foi en l'incarnation se prolonge immédiatement en la foi en la Résurrection du Christ.

In Jo. Ev. Tr. 7, 20 : Respondit ei Nathanaël et ait : Rabbi, tu es Filius Dei, tu es rex Israël (*Jo.* I, 49)... Nam talem vocem protulit... qualem tanto post Petrus, quando ei Dominus ait : « Beatus es Simon Bar Jona quia non tibi revelavit caro et sanguis, sed Pater meus qui est in coelo. » Et ibi nominavit petram, et laudavit firmamentum Ecclesiae in ista fide [1].

Texte difficile : Augustin rapproche la confession de foi de Nathanaël de celle de Pierre. Il cite le verset Matthieu 16,17,qui manifeste de qui Pierre tenait révélation de la divinité du Christ. Et, sans citer le verset 18, il le glose d'une manière concise en identifiant *Petra — firmamentum Ecclesiae — fides :* quelle fides ? la foi en la divinité du Christ.

In Jo. Ep. Tr. 10, 1 : Videte quae laudes prosequantur hanc fidem : « Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam ». Quid est : « Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam » ? Super hanc fidem, super id quod dictum est : « Tu es Christus Filius Dei vivi ». — « Super hanc petram, inquit, fundabo Ecclesiam meam ». Magna laus ! [2]

Ce texte appartient à un exposé de Matthieu 16 destiné à éclairer la signification du verset de la première Épître de Jean

il a été dit : « et sur cette pierre j'édifierai mon Église ». — Rigoureusement, le mot *petra* qualifie *fundamentum* plus encore que *fides*.

1. « Nathanaël lui répondit et dit : « Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le Roi d'Israël » (*Jo.* I, 49) ...Car il proféra une parole semblable à celle que bien plus tard proférera Pierre, quand le Seigneur lui dit : « Bienheureux es-tu, Simon fils de Jonas, parce que ce n'est ni la chair ni le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans le ciel ». Et là, il a nommé la pierre, et il a loué le support de l'Église dans cette foi.

2. « Voyez quelles louanges suivent cette profession de foi : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église ». Qu'est-ce à dire : « sur cette pierre, je bâtirai mon Église » ? Sur cette foi, sur ce qui a été dit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ». — « Sur cette pierre, dit le Seigneur, je fonderai mon Église. Grande louange ! »

que saint Augustin est en train de commenter : *Omnis qui credit quod Jesus sit Christus, ex Deo natus est* (*I Jo.* 5, 1) : une description de la foi chrétienne véritable entraîne le prédicateur à évoquer la confession de foi de Pierre. La grande louange du Christ, qu'admire Augustin est la promesse de la fondation de l'Église sur cette foi. Mais faut-il comprendre cette *fides* au sens subjectif (s'agit-il d'un acte de la vertu de foi de Pierre ?) ou au sens objectif (s'agit-il du contenu de la profession de foi?). Il semble bien qu'il faille opter pour la seconde alternative : saint Augustin précise en effet : « sur cette foi, sur ce qui a été dit : Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ». Il convient ici de rappeler le sens précis qu'avait pour les chrétiens du IV[e] siècle le terme *fides*, souvent utilisé dans le sens de profession de foi ou de Symbole. Deux allusions (*Sermon* 295, 1 et *Sermon* 183, 10 [14]) s'ajoutent aux passages que nous venons d'analyser. Nous croyons pouvoir conclure que saint Augustin considère comme pierre de fondation de l'Église la divinité du Christ professée par Pierre.

d) *Petra = Christus.*

Le doute d'ailleurs disparaît quand on aborde la quatrième catégorie de textes, ceux qui affirment l'identité *Christus-Petra*. Sept d'entre eux sont accompagnés de *Petra autem erat Christus* (*Sermon* 295, 1 ; *Sermon* 358, 5 ; *Sermon* 76, 1-2 ; *Sermon* 244, 1 ; *En. in Ps.* 60, 3 ; *In Jo. Tr. Ev.* 124, 5 ; *Retr.* 1, 21. Il faut y joindre l'*En. in Ps.* 55, 15 et le *Sermon* 270, 2). Nous en citerons seulement quelques-uns :

En. in Ps. 60, 3 : Ergo illa clamat a finibus terrae quam voluit aedificari super petram. Ut autem aedificaretur Ecclesia super petram, quis factus est petra ? Paulum audi dicentem : Petra autem erat Christus. In Illo ergo aedificati sumus [1].

Sermon 76, 1, : Tu es ergo, inquit, Petrus, et super petram quam confessus es, super hanc petram quam cognovisti, dicens : Tu es Christus Filius Dei vivi, aedificabo Ecclesiam meam : id est : super

1. « Elle crie donc des extrémités de la terre celle qu'Il a voulu édifier sur la pierre. Mais pour que l'Église fût édifiée sur la pierre, qui est devenu *Petra* ? Écoutez Paul qui dit : « *Petra* autem erat Christus » (*I Cor.* 10, 4), Sur lui, par conséquent, nous avons été édifiés. »

me, ipsum Filium Dei vivi, aedificabo Ecclesiam meam. Super me aedificabo te, non me super te [1].

Sermon 270, 2 : Et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam : non supra Petrum quod tu es, sed supra Petram quam confessus es. Aedificabo autem Ecclesiam meam : aedificabo te, qui in hac responsione figuram gestas Ecclesiae [2].

In Jo. Tr. Ev. 124,5 : Super hanc ergo, inquit, petram quam confessus es, aedificabo Ecclesiam meam. Petra autem erat Christus ; super quod fundamentum etiam ipse aedificatus est Petrus. « Fundamentum quippe aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Jesus » (*I Cor.* 3, 2) [3].

Ce dernier texte a du être écrit par saint Augustin vers 417 ou 418. Si nous plaçons le Sermon 244 à peu près à la même date et si nous remarquons que le commentaire de la *questio* 154 du livre 2 des *Qu. in Hept.* reprend la dialectique du *De Trinitate* 2, 17, 28, nous n'avons plus rien sur le sujet dans l'œuvre d'Augustin jusqu'aux Rétractations. Cette observation permet d'insister une fois de plus sur la coïncidence qui existe entre la polémique antidonatiste et l'insistance à revendiquer l'identification *Christus-petra* dans le verset Mat. 16, 18.

1. « Tu es donc Pierre, dit-il, et sur la pierre que tu as confessée, sur cette pierre que tu as reconnue en disant : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant », j'édifierai mon Église ; c'est-à-dire : sur moi, le Fils lui-même du Dieu vivant, j'édifierai mon Église. Sur moi, je t'édifierai, et non moi sur toi. »

2. « Et sur cette pierre, j'édifierai mon Église : non pas sur *Petrus* que tu es, mais sur la *Petra* que tu as confessée. J'édifierai mon Église : je t'édifierai toi, qui, dans cette réponse (que tu as faite) représentes l'Église. »

3. « Sur cette pierre, dit-il, que tu as confessée, j'édifierai mon Église. « *Petra autem erat Christus* ». Sur ce fondement, Pierre lui-même a été aussi édifié. « De fondement personne ne peut en poser un autre que celui qui a été posé, à savoir le Christ Jésus » (*I Cor.* 3, 11). »

De ces textes, peut être rapprochée une brève réflexion qui se trouve dans l'*En. in Ps.* 103, s. 3, 2 : il s'agit de la vision de Pierre à Joppé : « *Omnes enim erant in arca, omnes in disco, omnes mactat et manducat Petrus ; quia Petrus petra, petra Ecclesia* ». Pour comprendre ce texte, il faut d'abord savoir qu'Augustin cite *I Cor.* 10, 4 deux fois dans l'*En. in Ps.* 103 ; d'autre part, Pierre ne peut être identifié à la fois avec la pierre et avec l'Église ; et l'Église ne peut être identifiée elle-même avec la pierre ; il reste donc à considérer que le terme de *petra* est à l'ablatif : *quia Petrus (a) petra ; (a) petra Ecclesia.* — Cfr aussi *En. in Ps.* 30, en. 2, s. 2, 5 *(O Ecclesia [hoc est Petre, quia super...], macta et manduca).*

B. Petrus.

Si Jésus-Christ est la pierre, l'Apôtre Pierre est l'Église. Déjà l'analyse détaillée des textes sur *petra* nous l'avait fait pressentir. Il nous reste à préciser ce que pense saint Augustin du changement du nom de Pierre, et comment il comprend l'identification Pierre-Église.

a) Le problème du moment du changement du nom de Pierre se pose à saint Augustin quand il confronte, en rédigeant le *De Consensu Evangelistarum*, les données différentes des évangélistes : il s'agit de montrer que Mat. 16, 18 et Jo. 1, 42 ne se contredisent pas. Il constate que Jean dit : Tu t'appelleras Pierre *(Tu vocaberis Cephas)*, tandis que Matthieu proclame : Tu es Pierre *(Tu es Petrus)*. Saint Augustin en conclut que, dans le temps, l'épisode rapporté par Jean a précédé celui que raconte Matthieu, de sorte que le changement de nom de Pierre ne s'est pas passé après la Confession de Césarée, mais antérieurement. Cette explication une fois donnée ne se retrouve plus dans l'œuvre d'Augustin, mais il met plusieurs fois en relief le *mysterium* de cette mutation de nom.

b) Pierre vient de la pierre, dit Augustin, tandis que l'inverse est faux : *ideo Petrus a petra, non petra a petro :* facile étymologie et, qui plus est, jeu de mot, qui devait enchanter des oreilles latines du IVe siècle. La formule revient un certain nombre de fois, accompagnée ou non d'une comparaison, destinée à la faire mieux comprendre et qui montre aussi à quel point l'axe de la réflexion d'Augustin était essentiellement christique : *Ideo Petrus a petra, non petra a Petro, quomodo non a christiano Christus, sed a Christo christianus vocatur* (*Sermon* 76, 1).

Dans un des textes où Augustin hésite encore à spécifier qui est exactement la *petra*, il écrit :

> Petrus autem a petra, petra vero Ecclesia ; ergo in Petri nomine figurata est Ecclesia (*In Jo. Tr. Ev.* 7, 14).

Dans le Sermon 76, Pierre est identifié au *populus christianus*. Dans deux *En. in Ps.*, le commentaire un peu plus étoffé nous satisfait davantage. Il s'agit dans les deux cas d'expliquer un

verset psalmique qui traduit la plainte d'un délaissé : *Contristatus sum in exercitatione mea et conturbatus sum* (*Ps.* 54, 4) ; *Quoniam defecit in dolore vita mea et anni mei in gemitibus* (*Ps.* 30, 11). Ces versets expriment pour Augustin la tribulation de ceux qui ont faim du salut de leurs frères. Dans le premier cas, le doute qui assaille souvent ceux qui s'efforcent d'aimer leurs ennemis est mis en relation avec l'effroi de Pierre pris dans la tempête (*Mat.* 14).

Christus in mari ambulabat intrepidus... et Petrus voluit ambulare. Ille tamquam caput, Petrus tamquam corpus ; quia super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam (*En. in Ps.* 54,)

Dans le second cas, Augustin évoque l'Église qui, par ses saints « mange » en quelque sorte ceux qu'elle veut gagner : de l'Église, Pierre jouait le rôle quand il lui fut dit : « *Macta et manduca* » (*Actes*, 10, 13) : *O Ecclesia (hoc est Petre, quia super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam) macta et manduca ; prius macta, et sic manduca ; occide quod sunt et fac quod es* (*En. in Ps.* 30, en. 2, s. 2, 5).

Mais c'est dans les derniers traités sur l'Évangile de Jean que saint Augustin trace le plus admirable portrait de la vocation de Pierre. Dans l'antithèse qu'il présente entre le rôle de Jean et celui de Pierre, celui-ci a pour mission d'incarner l'Église dans le temps, l'Église pérégrinante, qui vit de la foi, de cette foi qui agit par la charité.

III

Les clefs du Royaume.

Tibi dabo claves regni coelorum : et quaecumque solveris in terra, soluta erunt et in coelo ; et quaecumque ligaveris in terra, ligata erunt et in coelo (*Mat.* 16, 19).

A Césarée, au moment où le Seigneur lui annonce qu'il lui donnera les clefs, Pierre, selon l'opinion de saint Augustin, joue le rôle de l'Église *(Ecclesiae personam gerit) :* en sa personne, le Christ remet à son Église le pouvoir de la rémission de péchés.

Jamais saint Augustin ne donne un autre sens au pouvoir des clefs et jamais il ne l'envisage autrement que sous l'aspect communautaire. Sa pensée est ici conditionnée par une double influence, pastorale et polémique : d'une part la discipline ecclésiastique de la rémission des péchés et d'autre part la réfutation des erreurs donatiste et luciférienne.

A. Église et rémission des péchés.

Pour bien saisir la pointe de l'argumentation d'Augustin, quand il explique Matthieu 16, 19, il faut avoir à l'esprit les grandes lignes de sa doctrine sur la rémission des péchés.

Les péchés sont pardonnés, grâce à l'effusion du sang du Christ. C'est au nom seul du Christ que peut s'opérer la rémission des péchés. C'est donc en son seul nom que peut être conféré le Baptême : cet argument était capital dans la réfutation des donatistes qui rendaient la validité du baptême dépendante de la sainteté du ministre. Malgré l'exemple de saint Cyprien trop bien suivi par le schisme africain, saint Augustin s'inscrit en faux contre la rebaptisation des hérétiques, au nom du principe que tout baptême, dès lors qu'il est donné au nom du Christ, est valable.

La rémission des péchés est un don intérieur de l'Esprit Saint, une infusion dans l'âme de la charité : c'est cette eau mystérieuse promise par le Christ et qu'il ne faut pas confondre avec l'eau visible du Baptême : les hérétiques peuvent recevoir l'eau visible, l'eau invisible leur est inaccessible.

En effet, la rémission des péchés n'a lieu que dans l'Église *(in Ecclesia)* : nous touchons ici à l'un des points les plus fermes et les plus souvent affirmés par l'évêque d'Hippone : il n'y a ni effusion de l'Esprit Saint, ni donc rémission des péchés en dehors de l'unité et de l'universalité de la *Catholica :* on sait que cet adjectif, employé seul ou joint au mot *Ecclesia*, désignait exactement, pour Augustin, l'Église qui, en Afrique, demeurait dans la communion de toutes les Églises apostoliques et refusait le schisme donatiste. Le fait que saint Augustin insiste plus sur la communion de la *Catholica* avec les Églises fondées par Paul et par Jean, que sur la communion de cette même *Catholica* avec l'Église de Rome vient simplement de ce que les donatistes revendiquaient

eux-mêmes la communion avec Rome, au nom de la minuscule secte qu'ils étaient parvenus à y installer. C'est la *Catholica* qui a reçu le pouvoir des clefs : les hérétiques ont le *character*, ils ont le signe *(Sacramentum)* du baptême ; ils n'ont pas la charité et la réconciliation dans la rémission des péchés. Aussi voit-on saint Augustin toujours très attentif, dans les exposés qu'il donne sur le Symbole, à faire remarquer l'ordre qui doit demeurer intangible et qui existe entre les trois articles : Esprit Saint — Église — Rémission des péchés.

Essayons d'évoquer les images qui naissaient dans l'esprit des contemporains de saint Augustin quand ils pensaient aux moyens connus d'eux de la rémission des péchés : deux cérémonies communautaires revivaient pour eux : la nuit pascale et le rite de la réconciliation des pénitents. Le baptême représentait, au cœur de la veillée pascale, l'entrée dans le peuple de Dieu de la longue série des catéchumènes, qui remontaient de la cuve pour s'entendre dire par l'évêque : « Vous étiez autrefois ténèbres, vous êtes maintenant lumière en Jésus Christ (*Éphés.* 5, 8) ». Quelques jours auparavant, l'évêque, toute sa communauté rassemblée, avait réconcilié les pénitents afin de leur permettre la communion pascale. C'est donc par le baptême et par le rite de la réconciliation des pénitents que l'Église exerce le pouvoir des clefs.

B. Pierre joue le rôle de l'Église.

Nous sommes à même de comprendre désormais le sens des passages dans lesquels saint Augustin présente Pierre comme la personnification de l'Église tout entière recevant du Christ le pouvoir de la rémission des péchés.

L'expression : *Ecclesiae personam gerere* est employée pour saint Pierre essentiellement dans le cas du verset Mat. 16, 19, bien qu'on la retrouve occasionnellement à propos d'autres textes :

Petrus enim in multis locis Scripturarum apparet quod personam gestet Ecclesiae ; maxime illo in loco ubi dictum est : Tibi trado claves regni caelorum. Quaecumque ligaveris in terra, erunt ligata et

in coelo; et quaecumque solveris in terra, erunt soluta et in coelo (*Mat.* 16, 19) (*Sermon* 149, 6) [1].

Ce n'est pas un pouvoir personnel que lui donne le Christ : dans le même sermon, saint Augustin poursuit :

Numquid istas claves Petrus accepit, et Paulus non accepit ? Petrus accepit, et Joannes et Jacobus non accepit et caeteri Apostoli ? Aut non sunt istae in Ecclesia claves ubi peccata quotidie dimittuntur ? Sed quoniam in significatione personam Petrus gestabat Ecclesiae, quod illi uni datum est, Ecclesiae datum est. Ergo Petrus figuram gestabat Ecclesiae ; Ecclesia corpus est Christi [2].

L'idée que le corps du Christ, c'est-à-dire l'Église toute entière reçoit les clefs du Royaume en la personne de Pierre revient deux fois dans un contexte assez inattendu. Il s'agit d'un parallèle établi entre Judas et Pierre : dans le commentaire de l'Évangile de Jean, saint Augustin en arrive au verset : *Pauperes enim semper habebitis vobiscum, me autem non semper habebitis* (*Jo.* 12, 7-8) : Augustin croit que cette phrase a été dite à Judas ; or le verbe est au pluriel ; donc Judas représente un corps, la société des méchants :

Quare ergo non dixit : habebis, sed habebitis ? Quia non unus est Judas. Unus malus malorum significat ; quomodo Petrus corpus bonorum, immo corpus Ecclesiae, sed in bonis. Nam si in Petro non esset Ecclesiae sacramentum, non ei diceret Dominus : Tibi dabo claves regni coelorum quaecumque solveris in terra, soluta erunt et in coelo ; et quaecumque ligaveris in terra, ligata erunt et in coelo [3].

1. « En effet, en beaucoup de lieux scripturaires, Pierre se montre à l'évidence comme jouant le rôle de l'Église ; le cas majeur est celui de la parole : « Je te transmets les clés du Royaume des cieux ; tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel ; et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel ».

2. « Ces clés, Pierre les reçut-il et Paul ne les reçut-il pas ? Pierre les reçut-il et non pas Jean, et non pas Jacques et non pas tous les autres Apôtres ? Ou bien ces clés, ne sont-elles pas dans l'Église où les péchés quotidiennement sont pardonnés ? Mais, puisque Pierre jouait le rôle de l'Église figurativement *(in significatione)*, ce qui lui a été donné à lui seul a été donné à l'Église. Donc Pierre figurait l'Église : l'Église est le corps du Christ ».

3. « Pourquoi donc n'a-t-il pas dit : « tu auras » mais « vous aurez » ? Parce que Judas n'est pas un seul. Un seul méchant signifie le corps des mé-

Et Augustin, faisant allusion au rite de la réconciliation, ajoute :

Si hoc Petro tantum dictum est, non facit hoc Ecclesia. Si autem et in Ecclesia fit, ut quae in terra ligantur, in coelo ligentur, et quae solvuntur in terra, solvantur in coelo ; quia, cum excommunicat Ecclesia, in coelo ligatur excommunicatus ; cum reconciliatur ab Ecclesia, in coelo solvitur reconciliatus ; si hoc ergo in Ecclesia fit, Petrus quando claves accepit, Ecclesiam sanctam significavit. (*In Jo. Tr. Ev.* 50, 12) [1].

Cette même comparaison de Judas et de Pierre revient au début de l'*Enarratio in Psalmum* 108.

Augustin est tellement persuadé que toute la communauté ecclésiale était présente en Pierre qu'un samedi de Pâques, après avoir rappelé l'interrogation du Christ à Pierre : « M'aimes-tu ? », il n'hésite pas à s'écrier : le Christ n'interrogeait-t-il que Pierre ? il nous interrogeait nous aussi :

Dominus ergo quando Petrum interrogabat, nos interrogabat, Ecclesiam interrogabat. Nam ut sciatis Petrum figuram Ecclesiae portasse, locum illum Evangelii recolite : Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam ; et portae inferorum non vincent eam ; tibi dabo claves regni coelorum. Unus homo accipit... Si uni Petro dictum est, solus hoc fecit Petrus : obiit et abiit ; quis ergo ligat ? quis solvit ? Audeo dicere claves istas habemus et nos. Et quid dicam ? Quia nos ligamus, nos solvimus ? Ligatis et vos, solvitis et vos. Qui enim ligatur, a vestro consortio separatur ; et cum a

chants ; comme Pierre signifie le corps des bons, bien mieux le corps de l'Église, mais dans les bons. En effet si le sacrement de l'Église *(sacramentum Ecclesiae)* n'était pas en Pierre, le Seigneur ne lui aurait pas dit : « Je te donnerai les clés du Royaume des cieux : tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel ; tout ce que tu lieras sur la terre, sera lié dans le ciel » (*In Jo. Ev. tr.* 50, 12).

1. « Si cette parole a été dite à Pierre seulement, l'Église ne le fait pas : mais si, dans l'Église, il se produit aussi que ce qui est lié sur la terre soit lié dans le ciel et que ce qui est délié sur la terre soit délié dans le ciel ; — parce que, lorsque l'Église excommunie, l'excommunié est lié dans le ciel ; lorsqu'il est réconcilié par l'Église, le réconcilié est délié dans le ciel ; — si donc de telles choses se produisent dans l'Église, quand Pierre reçut les clés il a signifié la sainte Église. »

vestro consortio separatur, a vobis ligatur ; et quando reconciliatur, a vobis solvitur, quia et a vobis Deus pro illo rogatur [1].

Ces dernières lignes évoquent remarquablement l'atmosphère de prière fervente qui entourait les pénitents, dans l'Assemblée chrétienne, lors du rite de la réconciliation. Saint Augustin ne veut pas dire que les fidèles ont juridiquement pouvoir d'absoudre, mais que, dans la vie pratique, ils observent la séparation d'avec les pénitents, ils rentrent en communion avec eux quand ils sont réconciliés, et surtout ils prient pour eux.

Saint Augustin fait plusieurs fois remarquer que le choix de Pierre, parmi les Apôtres, n'est pas sans relation avec le fait de ses fautes. Il y a là de sa part un motif d'ordre polémique : il réfute les lucifériens dont le rigorisme s'offusquait des péchés de saint Pierre et du pardon qu'il avait obtenu. Saint Augustin répond, dans le *De Agone christiano* qu'il y a là une magnifique disposition divine : il fallait que Pierre personnifie l'Église de toutes manières : par l'expérience qu'il a faite du péché, il a éprouvé la miséricorde du Seigneur : la miséricorde doit être une caractéristique de l'Église (*De Agone christiano* 30, 32-33). Pierre pardonné est un motif de confiance pour nous : *de illo enim potissimum loquimur, in quo nobis etiam non desperatae infirmitatis exemplum propositum est* (*En. in Ps.* 138, 22).

Ce n'est donc pas un homme seul, mais c'est bien l'unité de l'Église qui a reçu les clefs du Royaume. Saint Augustin ne trouve aucune contradiction entre Matthieu 16, 19 et les versets parallèles de l'Évangile qui rapportent le don fait par le Seigneur à tous ses Apôtres réunis du pouvoir de remettre et de retenir les

1. « Le Seigneur, quand il interrogeait Pierre, nous interrogeait : il interrogeait l'Église. En effet, afin que vous sachiez que Pierre figurait l'Église, souvenez-vous de ce passage de l'Évangile : « Tu es Pierre et sur cette pierre, j'édifierai mon Église et les portes de l'enfer ne la vaincront pas ; je te donnerai les clés du Royaume des cieux ». Un seul homme a reçu... Si ces paroles ont été dites au seul Pierre, seul Pierre l'a réalisé ; or Pierre est mort et il s'en est allé ; qui donc lie ? qui délie ? J'ose le dire : ces clés, nous les avons nous aussi. Et que dis-je ? que nous lions ? que nous délions ? Vous aussi vous liez, vous aussi, vous déliez : en effet celui qui est lié est séparé de votre communauté ; et lorsqu'il est séparé de votre communauté, il est lié par vous ; et quand il est réconcilié, il est délié par vous, parce que Dieu par vous aussi est prié pour lui. »

péchés : *Mat.* 18, 18 et *Jo.* 20, 23. Dans un sermon du 29 juin, il rapproche les trois péricopes en question et il en montre la concordance parfaite :

Nam ut noveritis Ecclesiam accepisse claves regni coelorum audite in alio loco quid Dominus dicat omnibus Apostolis suis : Accipite Spiritum sanctum. — Et continuo : Si cui dimiseritis peccata, dimittentur ei ; si cujus tenueritis, tenebuntur (*Jo.* 20, 22-23). Hoc ad claves pertinet, de quibus dictum est : Quae solveritis in terra, soluta erunt et in coelo ; et quae ligaveritis in terra, ligata erunt et in coelo. Sed hoc Petro dixit. Ut scias quia Petrus universae Ecclesiae personam tunc gerebat, audi quid ipsi dicatur, quid omnibus fidelibus sanctis : Si peccaverit in te frater tuus... Amen dico vobis, quia quae ligaveritis in terra, ligata erunt et in coelo ; et quaecumque solveritis in terra, soluta erunt et un coelo (*Mat.* 18,15-18). Columba ligat, columba solvit ; aedificium supra petram ligat et solvit [1].

Pierre, c'est donc la colombe, c'est donc l'édifice construit sur la pierre qui est le Christ.

* * *

Nous avons limité notre enquête à l'étude de la péricope Matthieu 16, 13-23 dans l'œuvre de saint Augustin : c'est dire que nous n'avons pu reconstituer que partiellement le portrait de saint Pierre selon saint Augustin. Cependant, déjà cette recherche nous apporte quelques résultats assurés : nous avons retrouvé plusieurs des éléments du thème de Pierre. De même en effet qu'il existe, pour saint Augustin, un thème de Job, mis en relation avec

1. « Afin que vous sachiez que l'Église a reçu les clés du Royaume des cieux, écoutez le Seigneur dire à tous ses Apôtres : « Recevez le Saint Esprit », et ajouter immédiatement : « Celui à qui vous remettrez ses péchés, ils lui seront remis ; celui à qui vous les retiendrez, ils lui seront retenus (*Jo.* 20, 22-23). Ceci concerne les clés dont il a été dit : « Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel ; tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel ». — Mais (le Seigneur) a dit cela à Pierre. Afin que tu saches que Pierre jouait alors le rôle de l'Église universelle, écoute ce qui est dit à lui-même, ce qui est dit à tous les saints fidèles : « Si ton frère a péché contre toi... en vérité, je vous le dis, ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel ; ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel » (*Mat.* 18, 15-18). — La colombe lie, la colombe délie : l'édifice construit sur la pierre lie et délie. » (*Serm.* 295, 2, 2).

l'enseignement sur la droiture du cœur, il y a un thème de Pierre qui sert à illustrer certains enseignements. Ce thème de Pierre est bâti sous la forme d'une succession de propositions utilisées par Augustin avec une grande liberté : tantôt il les groupe, tantôt il fait un choix ; ces propositions ne sont pas soumises à une expression stéréoptypée, mais elles ont en commun l'idée qu'elles formulent : prenons pour exemple la glose augustinienne du demi verset Mat. 16, 16[a] : *ait Petrus, unus pro omnibus, quia unitas in omnibus* (*Sermon* 232, 3) ; *unus pro multis dedit responsum, unitas in multis* (*Sermon* 76, 1) ; *respondens Petrus pro omnibus, pro unitate unus* (*En. in Ps.* 88, s. 1, 7) ; *ideo unus pro omnibus quia unitas est in omnibus* (*In Jo. Tr. Ev.* 118, 4). A cette proposition qui nous dit que Pierre parle seul pour tous, parce que l'unité est en tous, doivent s'ajouter les formules suivantes : Pierre aime le Christ (ex. : *in Christi amore promptissimus* ; *Sermon* 76,1) ; Pierre est le premier des Apôtres : *abundantiore gratia, unus idemque primus Apostolus* (*In Jo. Tr. Ev.* 124, 5) ; Pierre a une foi qui aime ; les démons tremblent : *Unde hoc daemones clamabunt? timendo; unde Petrus? diligendo* (*Sermon* 234, 3). Il existe donc pour Augustin un canevas d'enseignement et de prédication relatif à la personne de Pierre et rattaché à un ou plusieurs versets scripturaires. Ce cas n'est pas unique : il appartient à une méthode très familière à l'évêque d'Hippone.

Ce thème de Pierre, avons-nous dit, n'est à peu près jamais étudié pour lui-même ; saint Augustin parle de Pierre le 29 juin et le samedi de Pâques : la liturgie lui en fournissait l'occasion et lui donnait aussi les deux moules où couler sa prédication : Pierre le martyr et Pierre le pasteur. En outre, Mat. 16 a été la *lectio* adoptée par saint Augustin le jour du Sermon contre les hérésies qui nient l'Incarnation (*Sermon* 183). Ces exceptions soulignées, nous avons vu que le thème de Pierre lié à Mat. 16 était toujours invoqué comme relatif à un autre enseignement.

Il semblerait tout naturel que le thème de Pierre soit d'abord et surtout relatif à l'Église. Dans un seul texte — l'*Epistula* 53 — Mat. 16, 18 est évoqué à propos de la liste épiscopale de Rome. Le petit nombre de textes sur un point donné prouve, généralement, chez saint Augustin, que la question ne faisait pas difficulté : Pierre a été le premier évêque de Rome et les évêques de Rome

succédent à Pierre : notons seulement que cette affirmation ne recoupe qu'une fois un commentaire de Mat. 16, 18.

D'autre part, la péricope Mat. 16, 13-23, et singulièrement le verset 18, n'a aucune incidence sur les relations entre l'Église d'Afrique et l'Église de Rome, au temps d'Aurèle de Carthage et d'Augustin d'Hippone : dans aucun des documents échangés, particulièrement lors de la querelle pélagienne, un verset quelconque de Mat. 16 n'a eu l'occasion d'être allégué. Le contexte ecclésial, dans lequel saint Augustin utilise Mat. 16 est essentiellement un contexte sacramentaire : c'est au niveau des questions concernant les sacrements — le baptême au premier chef — que se sont posés à saint Augustin les problèmes ecclésiologiques : le baptême vient-il du Christ ou des hommes ? les hérétiques ont-ils le baptême ? à quelle condition de l'appartenance à l'Église la rémission des péchés par le baptême est-elle liée ? Or saint Augustin s'est sans cesse trouvé en face de tendances sectaires qui, en voulant faire belle la part des hommes, amenuisaient la valeur du sacrifice rédempteur du Christ, ou tendaient à rompre l'unité de l'Église : d'où l'insistance sur le Christ comme fondement de l'Église et sur l'Église comme communauté. Sur cette toile de fond, comment se détache la figure de Pierre ?

Quod enim ad ipsum proprie pertinet, natura unus homo erat, gratia unus christianus, abundantiore gratia unus idemque primus Apostolus ; sed quando ei dictum est : « Tibi dabo claves regni coelorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis », universam significabat Ecclesiam... (*In Jo. Ev. Tr.* 124, 5).

Retenons deux mots : *proprie* et *significabat* qui rappellent l'antithèse habituelle à saint Augustin : *per proprietatem* et *per similitudinem*. Le Christ, dit-il, est *petra per similitudinem* ; *per proprietatem*, le Christ est le Verbe de Dieu fait chair. De même Pierre, *per proprietatem*, est par nature un homme, par grâce un chrétien, par une grâce plus abondante encore un Apôtre et le premier ; *per significationem* (ou *per similitudinem*) il est l'Église : il en joue le rôle au moment de la Confession de Césarée : ne croyons pas d'ailleurs que l'expression *Ecclesiae personam gerere* soit réservée à saint Pierre par saint Augustin. Marie Magdeleine

joue le rôle de l'Église en entendant le Christ dire : *Noli me tangere* (*Sermon* 245, 4) [1]. Saint Augustin utilise les modes de pensée et d'expression de son époque : plutôt que de le traduire en un langage postérieur au sien, il vaut mieux saisir ses intuitions dans leur formulation même : pour lui, ce que signifie un être à un moment donné de l'Évangile éclaire la vocation de cet être. A Césarée, c'est Pierre, et pas un autre qui joue le rôle de l'Église.

Or, nous avons pu remarquer que saint Augustin use de Mat. 16 essentiellement à propos de controverses christologiques. Il vit au moment de l'histoire de l'Église où s'élaborent, non sans peine, les formules théologiques des dogmes relatifs aux mystères du Christ : pour répondre aux différentes formes de l'hérésie, comme pour éclairer les exégètes maladroits, saint Augustin fait appel au témoignage de Pierre : par sa parole d'abord, par son martyre ensuite, Pierre a rempli sa mission propre de témoin véridique du Christ, éclairé par la révélation du Père.

A.-M. LA BONNARDIÈRE.

1. On peut encore citer comme figures de l'Église : la Chananéenne : *Videte, fratres, quemadmodum in hac muliere quae chananaea erat, id est, quae de Gentibus veniebat, et typum, hoc est figuram Ecclesiae gerebat, maxime humilitas commendata est* (*Serm.* 77, 7) ; la femme malade qui toucha Jésus : *Illa vero mulier quae fluxum sanguinis patiebatur, Ecclesiam figurabat ex Gentibus, ad quam Christus per praesentiam corporis non erat missus* (*Serm.* 77, 5).

Présence du Concile

La bulle d'indiction du prochain concile a rendu au grand événement qui se prépare une nouvelle actualité. L'Église se sent de plus en plus, comme on l'a écrit, « en état de concile » [1]. Tous les chrétiens doivent communier solidairement à cette œuvre immense. Notre génération aura eu « son concile », car ce concile est à nous tous : l'Église est « à l'écoute du monde » [2] et du monde contemporain. Elle l'est comme elle ne l'a jamais été. Tous les cadres sont sollicités. Les laïcs eux-mêmes, s'ils n'ont pas trouvé place dans les commissions préparatoires, sont invités à envoyer leurs suggestions à celle qui a été créée pour eux. On dit que c'est là qu'afflue le courrier le plus abondant. En temps normal, ou du moins en temps passé, des propositions comme celles qui arrivent maintenant à Rome auraient amené des injonctions du magistère, provoqué de l'indignation, des sanctions peut-être. Aujourd'hui, tout cela est voulu et provoqué.

Si beaucoup de catholiques ont été, sans le savoir, menés depuis longtemps par une sorte de dirigisme qui n'est certes ni dans la ligne de l'histoire ni dans celle de l'évangile, le fait de se sentir appelés, grâce à cet événement qu'est le concile, à se comporter désormais en adultes, à reprendre leur place dans l'Église, ne peut que les encourager à penser avec elle, en elle et par elle. La démocratisation des masses devrait amener au front même de la vie de l'Église un beaucoup plus grand nombre d'hommes qu'autrefois. Notre peuple s'est malheureusement écarté de la foi en l'époque où tous bénéficient de la civilisation, et où il a passé lui, le peuple, de l'état d'enfance à celui de la conscience claire [3]. On ne pourra le rejoindre qu'en le

1. *L'Église en état de concile*. Titre du numéro spécial des *Informations catholiques internationales* consacré au concile, le 1er janvier 1961, nº 135.

2. R. Veillet, *Les États généraux de l'Église*. Le Concile œcuménique. Paris, Éd. Fleurus, 1961 ; in-8, 228 p. *Chap. II : L'Église à l'écoute du monde* (p. 19).

3. Cfr la page remarquable *Civilisation et démocratie* de Jacques Leclercq dans *Signes du Temps*, nov. 1961, p. 7.

traitant en conformité avec la vraie dimension de sa nature, en « homme » qu'il est devenu. Or c'est précisément dans cette ambiance que se meuvent les préoccupations du concile : adapter l'Église au monde moderne, à sa psychologie comme à ses exigences.

C'est, à ce point de vue, un très grand soulagement que la perspective du concile. On nous avait fait oublier que les conciles sont comme le rythme essentiel de la vie de l'Église. On pourra se rendre compte de cet oubli en lisant les quelques phrases, bien en régression sur ce qu'on dit et redit aujourd'hui, qu'écrivait naguère un historien lorsqu'il présentait, dans une grande collection, les Actes et l'histoire du Concile de Trente. Depuis la définition de l'infaillibilité attachée à la personne du pape, disait-il, le Souverain Pontife, pour exercer son magistère,

« se contente de consulter, au préalable et selon des raisons de circonstance, l'épiscopat dispersé à travers la chrétienté.... Cette consultation se fait d'une manière toujours plus rapide, aujourd'hui que les facilités de communication se multiplient, s'accélèrent, se généralisent. L'Église romaine accroît encore ces commodités par l'usage qu'elle fait de ses instruments : les nonciatures, délégations apostoliques et autres services de diplomatie ou de visite que le Saint-Siège crée au fur et à mesure des exigences locales ou temporaires, qu'il organise de plus en une véritable hiérarchie de fonctions, se perfectionnant de jour en jour.

» La nécessité d'un concile général ne s'impose donc plus aujourd'hui autant que par le passé... Elle s'impose d'autant moins que personne ne parle plus de convocation, sinon comme d'un article de publicité...

» Le concile œcuménique du Vatican a donc réduit presque à rien l'importance des convocations similaires. Quoi qu'il arrive désormais, qu'il se réunisse de nouveau ou bien que le Saint Siège se charge lui-même de couronner son œuvre incomplète, il clôt, semble-t-il, la série des dix-neuf conciles œcuméniques, sur lesquels se sont consolidées la foi, la discipline et l'organisation de l'Église du Christ. Son œuvre est achevée et les futurs conciles, s'il y en a, n'apporteront au monument que quelques retouches ou adaptations accessoires dont la portée ne compenserait pas les embarras que la convocation entraîne avec elle.

» Le concile du Vatican est donc l'aboutissement tout indiqué de l'Histoire des Conciles. Comme celui de Trente d'ailleurs..., il met en relief, le rôle grandissant de la papauté qui finit par se substituer à l'Église enseignante, pour diriger, avec son aide au besoin, le catholicisme, de sa seule initiative et comme la plus haute autorité morale sur laquelle la société moderne puisse s'appuyer... » [1]

1. P. Richard, *Le Concile de Trente*, Préface, dans *Histoire des conciles* d'Hefele-Leclercq, t. IX, 1. Paris, 1930, pp. 7-9. Cfr les réserves qui ont été faites sur ce vol. par le P. P. Mandonnet dans *RSPT*, XX (1931), pp. 171-174.

Dans la pensée de cet auteur, qui répétait malheureusement une opinion assez généralement répandue, on allait donc vers une sorte de mécanisation centralisatrice de plus en plus accentuée de la vie de l'Église. On ne sait que trop combien les chercheurs diligents et sincères, non moins que beaucoup de prélats, ont souffert de cette situation, et quelle libération a été pour eux l'annonce d'un nouveau concile, où seraient présents les évêques du monde entier.

Il est cependant faux en soi de croire que le premier concile du Vatican ait eu ce programme. Il contenait au contraire dans ses projets beaucoup de mesures élargissantes. Mais tout cela fut étouffé par les circonstances, et on a pu donner de ses résultats une appréciation très différente de ce qu'il aurait dû être. Un historien plus réfléchi que celui que nous venons de citer avait pourtant fait, il y a quelques années, la même constatation dans un sentiment de résignation qui tranche sur la déclaration claironnante qu'on vient de lire : « Aux siècles où commençait à se poser le problème de la structure qui n'arrivait pas à s'équilibrer, disait-il, se cherche une conscience nouvelle de la 'représentation' spirituelle... Le concile de Trente est la dernière satisfaction à une forme ou trop ancienne ou trop difficile, ou trop dangereuse. Il est tout de même le dernier des conciles. Car, du Concile du Vatican, il faut bien constater, honnête avec les faits, qu'il fut surtout un prétexte et un moyen. La définition dogmatique *ex cathedra* inaugurée par Pie IX et récemment reprise, est la suite naturelle de la fin des conciles » [1].

Dire du Concile du Vatican qu'il ne fut qu'un prétexte — prétexte à clore l'ère conciliaire — c'est peut-être confondre le but premier du concile avec un de ses effets dans une certaine théologie. Mais il faut reconnaître que l'expression, qui eût pu être adoucie, énonce une conséquence que plusieurs ont voulu tirer indûment. On s'étonne aujourd'hui de ce qu'on ait pu vivre longtemps sur un régime aussi hypertrophié. Il se révèle maintenant que c'était là l'effet d'une crise passagère. En somme, le premier concile du Vatican avait été, de fait, un concile de fermeture, et il fut de plus en plus considéré comme tel par la législation qui le suivit. Le prochain concile sera un concile d'ouverture ; tout du moins le fait prévoir.

* * *

1. A. Dupront, *Du concile de Trente : Réflexions autour d'un IVe centenaire*, dans *Revue Historique*, CCVI (1951), p. 277.

La littérature religieuse produit en ce moment de nombreuses publications destinées au grand public sur le Concile. Elles portent toutes un caractère de joie communicative à la pensée que l'Église entreprend de se rajeunir, et qu'elle le fait par une consultation collective de tous ses membres. Mais le peuple suit-il ? S'intéresse-t-il au Concile ? Une enquête de *Témoignage chrétien* : « Ils attendent le concile », a paru il y a quelques mois[1]. On y trouve un ensemble de réponses très suggestives qui montrent d'une part combien le peuple chrétien dans son ensemble est devenu, par rapport à l'Église, amorphe, éteint et neutralisé par ce dirigisme funeste dont nous parlions tout à l'heure, et qui le prédispose sinon à la désertion, du moins à l'indifférence. L'Église en a déçu beaucoup. D'autre part, les élites reprennent vie, et il faut tempérer leur enthousiasme pour que les résultats du Concile, qui ne pourront tout de même être rendus efficients qu'avec le temps, ne les déçoivent à leur tour.

Parmi les autres ouvrages que nous avons sous la main, plusieurs font, pour rafraîchir les mémoires, un raccourci de l'histoire des conciles, et situent le Concile futur dans la série des grandes assises œcuméniques. — Un des tous premiers livres de ce genre est le petit volume de Mgr H. Jedin, l'historien bien connu du Concile de Trente, *Kleine Konziliengeschichte* paru en 1959 et dont la traduction française fut publiée vers la fin de 1960 : *Brève histoire des conciles*[2]. Initiation rapide, mais sûre. L'œuvre se termine par un chapitre de conclusion intitulé : *Coup d'œil retrospectif et perspectives d'avenir.* « L'annonce, le 25 janvier 1959, y lisons-nous, d'un concile œcuménique par le pape Jean XXIII a donné un démenti à tous ceux qui croyaient que le temps des conciles avait pris fin avec la définition, au concile du Vatican, de l'infaillibilité pontificale ». Et montrant que les siècles que nous avons vécus ne peuvent avoir établi un régime définitif, il nous explique que la structure interne de l'Église, « se distingue essentiellement des dictatures parce qu'elle ne supprime pas la voie propre et la responsabilité de ses membres. C'est pourquoi dit-il, les conciles œcuméniques conservent leur fonction dans la vie historique de l'Église. Peut-être doit-on faire un pas de plus et dire : Notre temps a besoin d'un concile et en facilite la réalisation ». Cette phrase, bien pesée, énonce un principe théologique très profond et trace un programme. La compétence de l'auteur se manifeste

1. *Ils attendent le Concile.* (Cahiers du Témoignage chrétien, XLIII).
2. H. JEDIN, *Brève Histoire des Conciles.* Tournai, Desclée, 1960 ; in-8, 214 p.

surtout lorsqu'il traite du concile de Trente. Mais, comme dans beaucoup d'autres ouvrages allemands — par exemple dans ceux qui seront cités un peu plus loin — la préoccupation se concentre un peu trop sur la réforme protestante, et pas assez, à notre avis, sur l'Orient, dans le problème de la réunion et du Concile lui-même. Ce fait s'explique sans doute, mais il pourrait être avantageusement corrigé par une attention spéciale portée à cet aspect de la question.

Ce n'est pas le cas du petit livre sur les conciles œcuméniques écrit par le Prof. F. Dvornik [1], spécialiste byzantinologue, qui a équilibré à ce point de vue son ouvrage, traitant cependant de l'histoire des conciles d'une manière assez sommaire. En 1961 ont paru deux autres livres historiques : E. I. Watkin, *The Church in Council* [2], et Horst Dallmayr, *Die grossen vier Konzilien* [3]. Le premier s'attarde avec une certaine insistance sur la période difficile de l'histoire de l'Église en Occident, qu'il ne ménage du reste pas. Quant au second, lié à un récit de voyage, il insiste, par le fait même de son exposé, sur la valeur des quatre premiers conciles, ce qu'avait fait d'une autre manière le P. Congar dans le volume *Le Concile et les conciles*, publié en 1960 [4].

On ne peut mettre sur le même pied, quoiqu'il soit opportun de le citer ici, l'ouvrage que vient de publier H. Schauf, *De Conciliis œcumenicis*, où sont reproduites onze thèses du P. Passaglia († 1887) avec de très nombreuses annotations, dont beaucoup sont d'une utilité très actuelle pour la théologie et l'étude du fonctionnement des conciles à travers l'histoire, non moins que pour les interprétations

1. Francis DVORNIK, *The ecumenical Council* (Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism, 82). New York, Hawthorn, 1961 ; in-8, 112 p.

2. E. I. WATKIN, *The Church in Council*. Londres, Darton, Longman et Todd, 1960 ; in-8, 228 p., 6 /-

3. H. DALLMAYR, *Die grossen vier Konzilien*. Munich, Kösel-Verlag, 1961 ; in-8, 276 p.

4. Y. CONGAR, *La Primauté des quatre premiers conciles œcuméniques*, dans *Le Concile et les Conciles*. Chevetogne-Paris, 1960 ; in-8, 348 p., pp. 75-109. Voici, pour rappels, les titres des collaborations de ce volume déjà plusieurs fois annoncé dans *Irénikon :* O. ROUSSEAU : *Introduction ;* B. BOTTE, *La collégialité dans le Nouveau Testament et chez les Pères apostoliques ;* H. MAROT, *Conciles anténicéens et conciles œcuméniques ;* T. P. CAMELOT, *Les conciles œcuméniques des IVe et Ve siècles ;* Y. CONGAR, *La Primauté des quatre premiers conciles œcuméniques ;* H. S. ALIVISATOS, *Les conciles œcuméniques Ve, VIe, VIIe et VIIIe ;* G. FRANSEN, *L'Ecclésiologie des conciles médiévaux* ; P. DE VOOGHT, *Le Conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle ;* J. GILL, *L'accord gréco-latin au concile de Florence ;* A. DUPRONT, *Le concile de Trente ;* R. AUBERT, *L'Ecclésiologie au concile du Vatican ;* Y. CONGAR, *Conclusions.*

des docteurs les concernant [1]. La manière de l'auteur ne s'apparente tout de même pas à celle des autres ouvrages présentés ici. Une polémique assez dure l'a mis récemment aux prises avec M. Hans Küng, dans laquelle il est peu probable qu'il ait le dernier mot [2].

* * *

Viennent ensuite une série de petits ouvrages d'initiation : Georges Huber, *Vers le Concile. Dialogue sous la colonnade de St-Pierre* [3]. Un certain Père X et un Monsieur Y se rencontrent et échangent leurs propos dans un dialogue d'une simplicité d'un autre âge, il est vrai, se poursuivant en conversations badines, mais qui mêlent aux exclamations divertissantes quelques vérités utiles.

Un autre volume du même genre, mais conçu tout autrement, mérite d'être signalé : R. Veillet, *Les États généraux de l'Église. Le Concile œcuménique* [4]. Son information est faite pour le chrétien désireux de s'initier à ce que peut être un concile, et le but sera certainement atteint à première lecture. L'originalité du livre est tout d'abord de porter un intérêt unique envers le laïcat, et ensuite d'être complété par deux études annexes. : I. L'idée de concile dans l'Orthodoxie, II. L'idée de concile dans la Réforme. Le chapitre sur l'Orthodoxie est particulièrement ouvert, cherchant même à faire entrer le lecteur dans la doctrine de la « Sobornost », et dans ce qu'elle peut avoir d'utile à l'intelligence de la valeur d'un concile. L'A. compte beaucoup sur les mises au point dogmatiques du Vatican II. « Dans la révélation chrétienne, dit-il, les vérités se tiennent et s'enchaînent, elles s'équilibrent. Il est toujours dangereux d'isoler l'une d'elles de l'ensemble du message. Le IIe concile du Vatican complètera sans doute sur ce point l'œuvre du premier ; la définition de l'infaillibilité pontificale s'équilibrerait par la mise au point de la collégialité de l'épiscopat, par la considération du lien qui unit Pierre aux apôtres, le pape aux évêques. Le pouvoir épiscopal sera précisé par rapport à celui du souverain pontife » [5].

Il est remarquable que la plupart des auteurs qui écrivent en ce

1. H. Schauf, *De Conciliis œcumenicis*. Rome, Herder, 1961 ; in-8, 178 p.
2. *Kann das Konzil auch scheitern?* par H. Küng dans *Rheinischer Merkur* du 17 oct. 1961.
3. G. Huber, *Vers le concile*. Dialogues sous la colonnade de St-Pierre. Paris, Bonne Presse, 1961 ; in-8, 126 p.
4. Voir p. 500, note 2.
5. Pp. 199-200.

moment font allusion à cette perspective de la collégialité de l'épiscopat. De toutes parts, cette question a été soulevée, et elle figure vraisemblablement en bonne place dans les demandes des évêques eux-mêmes. C'est au point que plusieurs ont crû déceler une certaine inquiétude au sein même de la Commission théologique, parmi quelques membres faisant partie du Saint-Office, qui édifieraient un bastion de résistance pour défendre la théorie de la papauté enseignée peut-être un peu trop exclusivement, depuis cent ans, et qui donnait une apparence de justification à la fermeture de l'ère conciliaire [1].

On ne pourra omettre de citer également ici la luxueuse plaquette in 4° *Histoire des Conciles par l'image*, du P. Schneider S. J., dont la traduction française a paru récemment [2], comprenant une quinzaine de pages de texte (*Les Conciles du premier millénaire en Orient* [3 p.], *Les Conciles du second millénaire en Occident* [6 p.]), un tableau des conciles œcuméniques, 4 pages d'explications des illustrations et 89 illustrations tirées des chefs d'œuvre de l'art chrétien, de reproductions de vieilles gravures etc., allant de saint Pierre au concile du Vatican et à Jean XXIII : ensemble d'une présentation parfaite et très évocatrice.

Dans le style des précédents, le petit travail de Daniel-Rops : *Vatican II, Le concile de Jean XXIII* [3] comprend dans la première partie, une brève histoire — assez faible, hélas ! — des conciles, en 50 pages ; la seconde, beaucoup meilleure, comporte des notions explicatives de vulgarisation, et est intitulée : « Qu'est-ce qu'un concile œcuménique ? » La troisième concerne les perspectives de Vatican II, perspectives doctrinales, pastorales, apostoliques et missionnaires, œcuméniques. On aimerait pouvoir s'étendre sur ce que disent les auteurs de ces divers petits volumes. Les perspectives œcuméniques sont toujours les plus neuves dans tous ces ouvrages. L'ouvrage de Daniel-Rops a utilisé largement les articles de revues parus au cours de ces derniers mois.

Un laïc, O.B. Roegele, journaliste et directeur du *Rheinischer Merkur* à Cologne, a publié un petit volume très suggestif sur ce que les laïcs attendent du concile : *Was erwarten wir vom Konzil ?*

1. C'est ainsi notamment qu'il faut interpréter l'article du P. M. R. Gagnebet, *L'origine de la juridiction collégiale du corps épiscopal du concile selon Bolgiani*, dans *Divinitas*, V (1961), p. 431 sv.

2. *Histoire des Conciles par l'image*. Photographies de Leonard von Matt, texte par Burkhart Schneider S. J., traduction française par Roger Tandonnet S. J. — Bruges, Desclée de Brouwer, 1961.

3. Daniel-Rops, *Vatican II : Le concile de Jean XXIII*. Paris, Arthème Fayard, 1961 ; in-8, 184 p., 7,50 NF.

Gedanken eines Laien [1]. On y trouve quelques phrases très courageuses dans le chapitre sur la centralisation dans l'Église, où il est montré que le développement de cette centralisation par la curie romaine, loin d'être un argument favorable à la vérité catholique — comme on l'a dit souvent dans la vieille apologétique — nuit au contraire à la crédibilité de notre Église, étant l'empêchement majeur qui écarte d'elle les dissidents, comme un «épouvantail» *(Das Schreckgespenst der kurialen Machiansprüche)* qui a paralysé les efforts d'union de l'Église d'Orient depuis le moyen âge.

A. Brandenburg a donné lui aussi un petit ouvrage riche en informations, *Evangelische Christenheit vor dem Konzil* [2], campant les principaux personnages et les principaux mouvements contemporains du protestantisme allemand devant les perspectives du Concile, sinon toujours formellement, du moins par la tendance de leurs préoccupations. L'ouvrage est préfacé par un luthérien bien connu, le Prof. P. Meinhold, de l'université de Kiel.

* * *

Venons-en maintenant à un ouvrage plus important, qui pénètre plus profondément dans les problèmes et ne craint pas de proposer des solutions : Hans Küng, *Concile et retour à l'unité* [3]. L'ouvrage est préfacé, pour son édition allemande, par le cardinal Koenig, archevêque de Vienne, et en plus, pour l'édition française, par le cardinal Liénart, évêque de Lille. En intitulant le premier chapitre « La tâche œcuménique du concile », l'auteur n'a certainement pas dépassé la réalité. Quoique beaucoup aient mis une sourdine à la première annonce, orientée davantage sur le problème de la désunion des chrétiens et sur son remède, il n'en reste pas moins que, vu l'ensemble du monde chrétien, et en dehors de tout particularisme, l'annonce de ce concile a apporté une réel « changement de climat » :

« A l'intérieur de l'Église catholique, du jour au lendemain, le retour à l'Unité des frères séparés n'a plus été le désir d'une petite avant-garde courageuse, celui de quelques personnes suscitant l'admiration, l'ironie,

1. O. B. Roegele, *Was erwarten wir vom Konzil?* Gedanken eines Laien. (Fromms Taschenbücher). Osnabrück, Fromm, 1961 ; in-8, 126 p., DM3, 80.
2. A. Brandenburg, *Evangelische Christenheit vor dem Konzil.* (Fromms Taschenbücher). *Ibid.*, 1961 ; in-8, 110 p., DM 2,80.
3. H. Küng, *Concile et retour à l'unité* (traduit de l'allemand : *Konzil und Wiedervereinigung*, Fribourg, Herder, 1960). Éd. française. Trad. par H.-M. Rochais et J. Evrard. (Coll. Unam Sanctam, 36). Paris, Éd. du Cerf, 1960 ; in-6, 182 p.

la compassion ou l'opposition, mais le désir — non seulement théoriquement affirmé, mais pratiquement vécu — de l'ensemble de l'Église (même en pays exclusivement catholiques) et de la hiérarchie »...« En dehors de l'Église catholique : c'est avec joie, que — malgré un espoir initial exagéré — les Communautés des Églises non-catholiques, membres du Conseil œcuménique des Églises, éprouvent et reconnaissent que, pour la première fois depuis le temps de la Réformation, la hiérarchie de l'Église catholique est sortie de l'attitude purement passive qui consiste à attendre, prendre ses distances, s'isoler et inviter à une rentrée dans l'Église ; et que, par l'initiative personnelle de son pasteur suprême, elle s'est appliquée à un effort vigoureusement actif de rencontre. L'espérance d'un retour à l'Unité a pris soudain un nouvel essor, lors de cette audacieuse annonce aux vastes perspectives que, sans doute, bien des théologiens circonspects auraient catégoriquement déconseillée, mais à laquelle le pape s'est décidé avec une sûreté quasi charismatique, comme il l'a écrit lui-même dans la même lettre, parlant du « Concile œcuménique, que nous avons annoncé en obéissant à une inspiration dont la spontanéité nous a frappé comme un coup soudain et imprévu dans l'humilité de notre âme » (p. 1).

« Même limité à l'univers catholique, un concile exclusivement catholique-romain sera, selon les vues du pape, un concile œcuménique, c'est-à-dire une affaire concernant tous les chrétiens » (p. 5).

Il importe de se rendre compte en effet de ce que, dans le monde du mouvement œcuménique, l'annonce du concile a eu, après quelques hésitations provenant du caractère inattendu de cette nouvelle, un écho presque plus grand que chez nous. Et ce serait mal juger de son ensemble, notamment en ce qui concerne le problème de l'unité, que de s'en référer aux commentaires minimisants qu'on a essayé d'en donner très tôt après l'annonce elle-même. Le phénomène « concile » déborde de loin les perspectives de beaucoup de ceux qui s'y croient engagés. C'est le grand mérite de M. Küng que de l'avoir fait ressortir. « Selon la conception de Jean XXIII, dit-il (p. 3), le retour à l'Unité des chrétiens séparés est lié à la rénovation interne de l'Église catholique à laquelle le prochain Concile doit apporter une contribution essentielle ». Aussi l'ouvrage aborde-t-il carrément des problèmes comme celui de la nécessité d'une rénovation de l'Église, du péché dans l'Église, des renouvellements postulés aujourd'hui, comme l'emploi de la langue vivante dans la liturgie, de l'adaptation de l'Église aux nations, de la désolidarisation de la papauté à l'égard de politique, de la réforme de la curie romaine, d'une meilleure compréhension de la tolérance, de la concentration et de l'intériorisation de la piété populaire, de la structure de l'Église en tant qu'organisation concrète. C'est bien le genre qu'il faut en ce moment, pour faire prendre conscience aux chrétiens du rôle qu'ils peuvent jouer dans les cadres extérieurs du futur Concile, en insérant

dans leur conscience les nécessités profondes qu'ils ressentent en eux et autour d'eux.

Comme complément, à ces indications concernant le livre de M. Küng, voici quelques lignes parues dans le SOEPI du 5 nov. 1961 (nº 41) qui montrent que l'ouvrage, et en général les idées de l'auteur à la suite d'une conférence récente, ont été appréciés dans les milieux du Conseil œcuménique des Églises :

« Le deuxième concile œcuménique du Vatican ne se limitera pas à traiter des affaires catholiques intérieures, malgré les efforts que l'on fait pour en restreindre ainsi la portée ». C'est ce que vient de déclarer le prof. Hans Küng qui enseigne la théologie catholique systématique à l'université de Tübingen (Allemagne). A l'enthousiasme qui avait salué l'annonce du concile, a succédé un certain désenchantement, dû en particulier « à l'intention manifeste de certains milieux du Vatican de mettre la question de la réunion à l'arrière-plan, bien que ce fût la question dont le pape avait souhaité faire le principal objet du concile. Il est maintenant certain que le concile sera un concile de l'Église catholique romaine avec des buts œcuméniques ». « Le problème de la réunion est soudain devenu la grande question pour l'Église entière et pour le monde. Les dirigeants de l'Église catholique romaine ont complètement changé d'attitude et recherchent maintenant l'unité, non plus sous la forme d'un retour des frères séparés au troupeau de Rome, mais sous la forme d'une rencontre ».

Peut-être pourrait-on regretter que M. Küng n'ait pas, lui non plus, fait entrer assez dans ses perspectives la séparation d'avec l'Orient, dont la vie liturgique eût pu apporter une direction plus ferme et un renforcement à son argumentation.

* * *

Tous les grands éditeurs catholiques, par une émulation bien explicable, ont « leur » ouvrage sur le Concile. La maison Herder de Fribourg a réussi une enquête du plus haut intérêt : *Umfrage zum Konzil*, dans laquelle plus de quatre-vingt personnalités du monde des lettres, de la religion et de diverses compétences, depuis le doyen de Cologne jusqu'à l'archiduc Otto de Habsbourg, ont répondu à la question : « Qu'attendons-nous du concile ? » [1]. Enquête de réelle valeur, d'où l'on peut dégager les constantes suivantes : revalorisation de l'Épiscopat, non seulement au point de vue théologique mais aussi par une meilleure répartition des diocèses et la multiplication des

1. *Umfrage zum Konzil*. (Coll. Wort und Wahrheit). Fribourg en Br., Herder, 1961 ; in-8, 150 p.

groupements de régions proches et d'intérêt similaire, et des contacts répétés de leurs évêques ; décentralisation à partir de la Curie romaine et désitalianisation de celle-ci ; instauration d'un régime imprégné de plus de liberté, faisant disparaître ce qui rappelle l'inquisition (index, attention trop facilement prêtée aux dénonciations, censures diverses etc) ; plus grande vigilance envers les réactions des non-catholiques dans la présentation extérieure de la religion ; plus grande ouverture du clergé aux problèmes modernes des sciences et de la culture ; abandon de l'attitude purement défensive devant les progrès de la technique et devant les droits de la personne humaine ; préoccupation marquée pour la situation tragique de l'Amérique du Sud au point de vue religieux ; application du « principe de subsidiarité » dans la participation des laïcs à la vie de l'Église pour les secteurs où le clergé peut être facilement déchargé ; diaconat et ordres inférieurs conférés à des gens mariés ; présence du laïcat dans les services diplomatiques de l'Église et dans l'organisation de « *public relations* » ; instauration de la langue vulgaire dans la liturgie etc.

Cet ouvrage, de très haute qualité, est une des meilleures contributions à la préparation non officielle du concile. Les collaborateurs, qui ont tous signé, appartiennent au monde catholique de langue allemande (Allemagne, Suisse, Autriche). On sait que le cardinal Koenig, de Vienne, avait spécialement encouragé ses fidèles à s'exprimer en toute liberté sur les problèmes concernant l'Église et le monde.

* * *

Les ouvrages recensés jusqu'à présent émanaient tous d'auteurs catholiques. En voici un : *Opinions sur le concile* par Pierre Bourguet, président de l'Église réformée de France, et de l'Alliance réformée mondiale, qui est écrit par un protestant [1] ; la réserve vaut à peu près la méfiance dont certains catholiques, qui ne sont pas de la jeune génération, entourent facilement tout ce qui vient du protestantisme. L'auteur veut du reste, il ne s'en cache pas, refroidir à l'approche du Concile l'enthousiasme de quelques uns de ses coreligionnaires. Au fait, les vieux préjugés ne sont pas vaincus, et un certain pessimisme qu'on rencontre ici pourrait à la rigueur trouver sa justification dans un résultat partiel du concile, pour celui qui

1. Pierre Bourguet, *Opinions sur le concile*. Fascicule spécial de *La Revue réformée* XII, nº 45, 1/1961.

ne chercherait pas à dépasser quelque peu les prémisses. Or les prémisses seront — elles le sont déjà — dépassées par la création d'une atmosphère entièrement nouvelle dans les rapports entre les diverses confessions.

C'est vrai, comme le dit M. Bourguet, que les affirmations de Barth sur le catholicisme à Amsterdam ont été dures, mais elles ne s'harmonisent plus tout à fait avec la pensée catholique ; c'est vrai que l'état de minorité perpétuelle a été prôné dans le catholicisme pour de la vertu, mais l'expérience des régimes totalitaires d'une part, et la nécessité d'une adaptation, de l'autre, ont fait rejeter pleinement cette attitude aujourd'hui dans le catholicisme, et nous sentons, sur ce point, que nous avons l'appui des plus ouverts dans la hiérarchie. Par contre, nous sommes d'accord avec l'auteur — nous l'avons du reste déjà dit, — que ce sont plutôt les non-catholiques qui, toute proportion gardée s'intéressent au Concile avec la convergence la plus uniforme : celle de l'unité (p. 54). Enfin nous espérons, — et ceux qui sont le plus au courant des choses conciliaires l'espèrent avec nous — que le Concile rendra à l'Église catholique un caractère évangélique plus authentique. « Si c'est un catholicisme évangélique qui naît au Concile, dit M. Bourguet, il n'y aura pas trop d'invités pour se réjouir à son baptême » (p. 57). Le tout est de s'entendre sur le mot « évangélisme ». Il y a un retour à l'évangile qui est de toutes les confessions et de tous les temps. Il se manifeste en ce moment dans le catholicisme.

Au demeurant, cet ouvrage, qui représente certainement l'opinion de beaucoup de protestants conservateurs, apporte une vérification utile de l'attitude réformée courante dans la question du Concile. Cependant, nous persistons à croire que les mouvements les plus en pointe et qui ont le plus d'avenir dans le protestantisme, sont moins gênés dans leurs appréciations que l'auteur du présent opuscule.

Nous ne pouvons citer ici les articles de toutes confessions qui ont parlé du Concile — le plus souvent avec intérêt et bienveillance. Il y en a eu des centaines. Référons-nous toutefois à quelques un des ceux qui ont été commentés ou reproduits dans cette revue, comme ceux du professeur A. Alivisatos [1], de Mgr l'Évêque Cassien [2], du P. Florovsky [3], tous trois Orthodoxes, du Prof. Skydsgaard [4], luthérien. Plusieurs revues catholiques ont consacré un ou deux fascicules

1. *Irénikon*, 1959, p. 318.
2. *Ibid.*, 1961, p. 232.
3. *Ibid.*, 1959, p. 319
4. *Ibid.*, 1961, p. 395.

entiers à traiter du concile. Pour ne citer ici que les publications de langue française, mentionnons, outre celle déjà indiquée ci-dessus (p. 500), un ensemble d'articles parus dans *la Revue nouvelle* (15 décembre 1959) : *Dans l'attente du concile*, articles dont plusieurs ont été remarqués, notamment ceux qui émanaient de laïcs [1]. Mentionnons aussi un important fascicule de *Lumière et Vie*, intitulé *Le concile œcuménique*, dont les contributions dépassent l'actualité et constituent des études qu'on ne pourra négliger dans l'ensemble de la littérature conciliaire [2]. Même remarque pour deux fascicules de la revue *Évangéliser* : I *Dans l'attende du Concile*; II *Le concile et la pastorale* [3].

* * *

Enfin — et c'est peut-être par là que nous aurions dû commencer —, un certain nombre d'évêques ont écrit des ouvrages ou des lettres pastorales sur le Concile, et on ne peut omettre ici d'en signaler quelques uns. Ils viennent compléter et étayer les nombreuses allocutions que le Saint-Père a faites et fait encore sur cette question qui lui tient tant à cœur. La *Civiltà cattolica* publie du reste dans presque tous ses fascicules bimensuels un elenchus de toutes ces lettres, ainsi que d'autres publications sur le Concile. On peut y trouver l'information la plus complète

Mieux qu'une lettre pastorale, c'est un ouvrage entier *Le concile œcuménique* qu'avait donné en 1960 Mgr Jaeger, archevêque de

1. *La Revue nouvelle*, XXX, nº 12 (15 décembre 1959) : R. AUBERT, *Qu'est-ce qu'un concile?* ; R. ANDRÉ, *L'Église à l'heure de Jean XXIII* ; J. FRISQUE, *La théologie de l'Église* ; A. MOLITOR et L.-E. HALKIN, *Procédures dans l'Église et mentalité contemporaine* ; J. DELFOSSE, *Les requêtes des fidèles au point de vue de la pastorale*, p. 532 ; F. HOUTART, *Les structures de l'Église* ; O. ROUSSEAU, *Perspectives œcuméniques*.

2. P. Th. CAMELOT, *Les conciles œcuméniques dans l'Antiquité* ; M. B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, *Les conciles œcuméniques du second millénaire de l'histoire de l'Église* ; J. HAMER, *Le concile œcuménique, engagement de toute l'Église* ; Y. CONGAR, *Le concile, l'Église et « les autres »* ; R. G. GEREST, *Les conciles œcuméniques d'union* ; G. RACOVEANU, *L'œcuménicité du point de vue orthodoxe* ; J. BOSC, *Théologie conciliaire de la Réforme*.

3. *Evangéliser*, nº 84 (mai-juin 1960) : R. SNOEKS, *Concile œcuménique et collégialité épiscopale* ; J. HAMER, *Le concile œcuménique et l'unité* ; P. DE VOOGHT, *Vision du passé et perspective d'avenir* ; P. KOVALEVSKY, *L'Orthodoxie devant le concile* ; et nº 85 (juillet-août 1960) : R. POELMAN, *Concile et pastorale* ; J. GROOTAERS, *Tâches œcuméniques du laïcat* ; P. LEEMANS, *Adaptations pastorales au service de l'unité* ; T. DHANIS, *Concile œcuménique et conscience chrétienne* ; C. J. DUMONT, *Que sera le prochain concile?*

Paderborn, membre du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens [1]. Son attention se porte surtout sur le problème de l'unité et sur la nécessité de veiller à la probité et au souci psychologique de bienveillance et d'ouverture envers les non-catholiques. C'est ainsi que, parlant du concile de Florence, il rappelle la funeste manie des Latins de tout traiter par syllogismes, ce qui, au dire du métropolite Isidore de Kiev, un des principaux unionistes grecs de l'époque, n'avait fait qu'accentuer encore la division de l'Église en agrandissant et en durcissant les oppositions.

On a beaucoup parlé de la lettre collective que l'Épiscopat néerlandais a adressée aux catholiques de leur pays sur le Concile, et dans laquelle une insistance particulière était mise sur le laïcat, sur la communauté ecclésiale et sa liaison avec la hiérarchie, sur le sens chrétien collectif et le magistère ecclésiastique [2]. « A cause de l'interruption prématurée du 1er concile du Vatican, y lisons-nous, la définition séparée du dogme de l'infaillibilité pontificale donne l'impression d'être complètement isolée du reste. En fait, cette infaillibilité personnelle s'intègre dans l'infaillibilité ministérielle de l'épiscopat universel qui, de son côté, est porté par l'infaillibilité de la communauté croyante tout entière ». De telles déclarations révèlent le contexte dans lequel se meut la préparation conciliaire actuelle. Il est manifeste que nous nous trouvons à ce point de vue dans un très grand tournant de l'histoire de la pensée chrétienne, tournant qui pourra avoir d'étonnantes répercussions sur la vie de l'Église et par ricochet, sur la restauration de l'unité.

De la lettre pastorale de Mgr Guerry, archevêque de Cambrai, nous relevons comme point important, signalé parmi les buts du Concile, outre un grand encouragement donné au laïcat, la pénétration des

1. *Das ökumenische Konzil*, Paderborn, 1960 ; 3e éd., in-8, 168 p., Cfr *Études*, janvier, 1961, p. 62-64.

2. *Lettre collective de l'épiscopat néerlandais sur le Concile.* Texte français dans *La Documentation catholique*, no 1354, du 18 juin 1961. Sous titres : La visibilité de la grâce ; Sacerdoce et laïcat ; Sens chrétien de la communauté ecclésiale et magistère hiérarchique ; Le sens chrétien et le concile ; « Le Concile, célébration liturgique ; Le Concile et les problèmes actuels ; Le monde chrétien à la recherche de l'unité ; Concile et renouveau de vie ; Amour de l'Église et autocritique ». Cette lettre a été très remarquée à l'étranger. Elle vient de paraître en français, en fascicule séparé, chez Desclée de Brouwer, et est retenue comme un document fondamental qui est commenté dans les cercles d'études. Elle a paru en allemand dans la *Herder Korrespondenz* (mars, 1961, p. 264-275) et en espagnol dans la collection *Ecclesia* de Madrid. — Il semble qu'on y ait mis une sourdine en Italie.

vrais principes évangéliques dans le monde moderne, « la loi de l'Évangile devant arriver, selon le Saint-Père, jusqu'à englober et pénétrer toute ce qui vient de la rosée du ciel et de la fertilité de la terre »[1]. A cette fin, il insiste sur l'importance de la doctrine du Corps mystique du Christ, dont l'oubli a laissé se développer dans l'enseignement de la religion un beaucoup trop grand nombre d'éléments juridiques qui ont trop facilement étouffé l'esprit évangélique. « Y aura-t-il, se demande-t-il en finissant, une sorte de tension au concile entre les pasteurs et les juristes ? » Pas nécessairement, répond-il, « mais même si cette tension devait se produire, elle serait bénéfique. Car la puissance juridique du droit positif de l'Église a pour mission de servir la vie, non de la paralyser dans des règles trop rigides et dépassées par les événements de l'histoire. Elle doit pourvoir à la transmission de cette vie divine dont Jésus avait dit : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie, la vie en abondance » (*Jn* 10, 10 ; p. 31).

En somme, le tour d'horizon que ces ouvrages et articles de revues nous ont donné de faire, rend optimiste[2]. Cette euphorie est-elle justifiée ? Il arrive que ceux qui fréquentent certaines commissions conciliaires passent de la joie au scepticisme puis au découragement, ce qui ne les empêchent pas de reprendre haleine. Ils sont au centre du travail ; mais ils ne sont que là. Or, le concile est une affaire de toute l'Église. Jamais on n'a pu s'en rendre compte comme au cours de ces deux dernières années. L'Église est répandue sur la terre de par la volonté de son divin Fondateur. C'est là, répandue et dispersée, qu'elle vit et se propage. C'est là que se trouve l'essentiel de son mouvement.

D. O. R.

---

1. Impr. Mallez, Cambrai, s. d. (1961), p. 19.
2. Deux nouvelles publications nous parviennent au moment où nous terminons ces lignes : *Un Concile pour notre temps* (Coll. Rencontres, 62), Paris, Éd. du Cerf 1961, in-12, 250 p. — *Vœux pour le Concile. Enquête parmi les chrétiens.* N° spécial de la revue *Esprit*, déc. 1961 (plus de 200 p. du fascicule). Nous devrons revenir sur ces publications, spécialement sur la seconde, en raison de son caractère interconfessionnel.

Chronique religieuse [1]

Église catholique. — La COMMISSION CENTRALE préparatoire au concile a repris ses travaux le 7 novembre. Parmi les sujets étudiés figurait celui de l'invitation des non-catholiques comme observateurs au concile. Au fur et à mesure que les autres commissions et secrétariats transmettent leurs schémas à la commission centrale, le travail de celle-ci s'intensifie et on prévoit qu'à partir du début 1962 ses sessions se multiplieront.

Pour le futur historien de toute cette période préconciliaire, il y aura bien des choses curieuses à analyser qui ne peuvent être approfondies aujourd'hui et demanderont un certain recul. Nous pensons ici tout naturellement au thème de l'unité chrétienne dans les préparatifs du concile. Il existe indéniablement sur ce sujet une grande imprécision, voire de la confusion et de l'hésitation. Or, ceci n'est pas sans risque pour la réussite du futur concile. Au cours d'une récente tournée de conférences en Suisse, le cardinal BEA a fait remarquer à ses auditeurs que si l'on fait prier pour que le concile atteigne son but, cela implique qu'il pourrait ne pas l'atteindre, c'est-à-dire qu'il pourrait échouer dans son effort de réforme et de renouveau. Lyon (1274) et Florence (1439) sont donnés en avertissement [2]. Le professeur Hans KÜNG, de Tubingue, dans un article très remarqué [3], où les mêmes appréhensions trouvent une expression particulièrement vigoureuse, donne comme exemple à éviter le Ve concile du Latran (1512-1517), dont l'échec fut désastreux pour l'Église.

Il est de toute évidence — et certains milieux influents ne devraient pas faire affront à de larges cercles du monde chrétien

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. *Der Christliche Sonntag* (Fribourg), 29 oct., p. 347.
3. *Kann das Konzil auch scheitern?*, dans *Rheinischer Merkur*, 27 oct., p. 12 (à paraître en français dans *La Revue Nouvelle* du 15 janvier).

(qui l'avaient bien compris) en tâchant de l'escamoter — que l'intention la plus profonde du Saint-Père en convoquant le concile était la réalisation de l'union des chrétiens. On s'étonne que des esprits rompus à la scolastique puissent oublier que ce qui est premier dans l'intention ne l'est pas nécessairement dans l'exécution ; c'est cependant l'intention qui devra commander l'exécution, faute de quoi toute l'entreprise serait vouée à un échec certain. C'est pourquoi l'alternative qu'on voudrait introduire : concile d'union *ou* concile de réforme, crée un faux problème qui inquiète fort tous ceux qui sont davantage en contact direct avec les réalités dont il s'agit ici. Certes, ceux-là ne sont pas naïfs au point de croire que le concile sera capable de réaliser l'unité tant désirée — bien que ce pourrait être un manque de foi de leur part, car « pour Dieu rien n'est impossible » — mais c'est créer un brouillard que de vouloir réduire le concile à un « fait intérieur de l'Église catholique », comme l'a fait encore récemment Mgr Pericle FELICI dans une conférence prononcée à Turin [1]. Le Secrétaire de la commission centrale s'est attiré ces derniers temps plusieurs fois la critique de la grande presse catholique qui ne cache pas son énervement en constatant le contraste trop marqué entre les intentions explicites du Saint-Père et « ce qui peut sembler être, sinon une opposition, du moins une sourdine, de la part de certains hauts prélats de la Curie » [2]. Nous nous rappelons ici les doléances du patriarche grec-catholique, S. B. MAXIMOS IV, qui, dans une interview devenue célèbre, disait : « On a l'impression que les intentions généreuses du Saint-Père

1. *OR*, 18/19 sept. ; tr. fr. *DC*, 5 nov., col. 1356. — Il est naturel qu'en face de telles affirmations répétées on entende de plus en plus, du côté non catholique des déclarations dans le sens de celle de l'évêque russe, Mgr SERGE de Perm : « Le prochain concile œcuménique de l'Église catholique est une affaire purement intérieure ; il ne sera pas la voix de la plénitude de l'Église, l'expression de la pensée du monde chrétien entier ». Cfr *ŽMP*, 1961, n° 9 (sept.), p. 40. La même chose est dite, selon les cas, sur différents tons.

2. *Études*, oct., p. 106. On parle ici de la lettre pastorale que l'archevêque-évêque de Barcelone a consacrée récemment au problème de l'unité chrétienne, lettre bien conforme au cadre spécial de son pays d'origine, mais à laquelle Mgr Felici a cru devoir donner une portée universelle en offrant une longue présentation dans *OR* du 27 août. — Ajoutons qu'en Espagne aussi quelque chose commence à bouger. Cfr à ce propos Jean MISSER, *Le travail œcuménique en Espagne*, dans *VUC*, avril 1961, p. 36-37.

n'ont pas eu l'heur de plaire à certains milieux qui se sont mis en devoir d'atténuer les déclarations du pape, de les détourner de leur sens obvie, tant et si bien qu'à les croire, dans ce concile de l'union, il ne sera même pas question de l'union ». « Il y a là, poursuivit le patriarche, de quoi faire désespérer... »[1]. Cependant, en cette même occasion, le patriarche a parlé de l'union comme d'une « idée-force qui, une fois déclenchée, doit nécessairement faire son chemin », et depuis lors il a pu avoir la consolation de constater la vérité de cette remarque, entre autres, par la création du Secrétariat pour l'Unité comme un des organismes préparatoires au prochain concile.

Sans doute, on devra encore patienter quelque temps devant certaines attitudes contradictoires, dues au fait que plusieurs commencent seulement à s'ouvrir à des problèmes sur lesquels d'autres ont pu réfléchir déjà depuis une trentaine d'années. Un exemple typique de contradiction de ce genre se rencontre encore dans la revue romaine *Divinitas*, nº 3, 1961. Notons-y d'abord l'excellent article de Mgr PHILIPS, professeur à l'Université de Louvain, intitulé *Un peuple sacerdotal, prophétique et royal*, où, après avoir parlé de la fonction prophétique du laïcat et des missions catholiques, l'A. conclut à propos des dissidents :

« Pour aplanir les voies d'accès psychologiques, nous reconnaîtrons humblement nos fautes personnelles. Pas plus que nos pères nous n'avons toujours vécu en parfaits catholiques. Leur sainteté comme la nôtre a connu des éclipses et des faiblesses. Il arrive encore qu'un frère nous quitte dans la conviction de se rapprocher du Christ en s'écartant du catholicisme. Cela nous donne à réfléchir et, dans tous les cas, cela nous avertit de la nécessité d'une charité plus opérante et plus universelle. Si nous humilions ceux qui se trompent et si nous essayons de rétablir notre empire sur eux, nous laissons transparaître en notre propre chef une fausse conception du règne du Christ. Triompher de la confusion des autres est une preuve d'égoïsme » (p. 703-704).

Ces phrases, comme du reste tout l'article, tranchent singulièrement sur d'autres pages du même recueil qui en sont presque la négation, spécialement sur un article intitulé *De necessitate*

1. Cfr *Irénikon*, XXXIII (1960), p. 199.

magisterii, qui avait déjà été imprimé tel quel dans le fascicule précédent de la même revue, et qu'on a cru, chose étrange, devoir reproduire une fois encore, ainsi que sur un autre *De necessitudine theologiam inter et Ecclesiae magisterium* où sont reprises de vieilles querelles pénibles, qui ne pourront que justifier à nouveau les plaintes des théologiens. Pourquoi fallait-il, après l'article de Mgr Romeo, paru dans un fascicule antérieur de la même revue, et qui a déjà mis dans l'embarras les chercheurs sincères et diligents, se livrer à cet assaut inopportun ? On est étonné de voir des tendances aussi opposées se manifester dans la même publication. Vraiment la main gauche ignore ici ce que fait la main droite — seul principe évangélique qui puisse nous apporter en l'occurence quelque consolation. [1]

Signalons le fait assez significatif et nouveau dans l'histoire de l'Église que S. S. JEAN XXIII a nommé l'évêque grec-catholique de Križevci (Yougoslavie du Nord), Mgr Gabriel BUKATKO, archevêque-coadjuteur de l'archidiocèse latin de Belgrade, avec droit de succéder à l'actuel archevêque Mgr Joseph UJČIĆ [2].

Les évêques catholiques melkites ont tenu, sous la présidence de S. B. le patriarche MAXIMOS IV, leur SYNODE ANNUEL à la résidence patriarcale d'Aïn-Traz (Liban), du 18 au 20 septembre 1961. Les Pères du synode on examiné, entre autres, diverses questions relatives à l'union des Églises et à la préparation du prochain concile. Ils ont fait aussi des démarches pour entrer en

1. *SŒPI*, 9 juin, p. 7, a relevé l'article de Luigi CIAPPI, paru dans *OR*, où l'idée du « retour des frères séparés » est relancée avec la fière assurance que « l'Église catholique a tout à donner et rien à recevoir ». — Mais l'organe de presse de Genève a cité plus d'une fois d'autres déclarations de source catholique qui témoignent d'un contact plus réel et théologiquement plus réfléchi avec la problématique de la désunion des chrétiens.

2. Ce fait manifeste singulièrement l'évolution des idées quand on se rappelle ce que dit la Constitution de Benoît XIV *Etsi pastoralis :* (Latinus ritus) « ob suam praestantiam, eo quod sit ritus sanctae Romanae Ecclesiae, omnium ecclesiarum matris et magistrae sic supra Graecum ritum praevalet, maxime in Italicis regionibus, ubi Latinis episcopis Graeci subjecti sunt, ut non modo ab ipso ad Graecum transitus nullatenus permittatur ; verum etiam a Graecis semel assumptus, absque apostolica dispensatione deseri nequeat ». Cfr Revue *Apollinaris* 1933, p. 74. — A moins que notre cas ne signifie simplement la suppression d'un diocèse grec-catholique et (ou) le passage d'un évêque oriental au rite latin.

relation plus étroite avec les catholiques maronites du Liban. A cette fin ils ont envoyé deux évêques et le secrétaire du synode en députation auprès de S. B. le patriarche maronite Pierre MEOUCHI, pour passer en revue avec lui les questions religieuses du Proche-Orient qui intéressent les deux communautés[1]. Il fut décidé en outre d'adresser un message à S. S. le patriarche œcuménique ATHÉNAGORAS de Constantinople et aux délégués des Églises orthodoxes réunis à Rhodes en septembre dernier. Voici le texte de ce message fraternel :

« A Sa Sainteté Athénagoras, Patriarche oecuménique, Rhodes.

Demandant humblement à Dieu pour tous les chrétiens « l'unité de la Foi et la Communion du Saint-Esprit, en nous recommandant les uns les autres et toute notre vie au Christ notre Dieu », nous le supplions, Lui « qui a promis d'exaucer leurs prières à deux ou trois qui seraient réunis en son noms », d'accomplir les saints désirs de ses serviteurs, les prélats bien-aimés, les délégués de l'Orthodoxie de partout réunis en l'île de Rhodes. Qu'Il « fasse luire dans leur cœur » et dans le nôtre « la pure lumière de sa divine connaissance » pour qu'enfin il soit donné à tous ceux qui « baptisés dans le Christ se sont revêtus de Lui » de glorifier unanimement dans son Univers et de louer d'une seule bouche et d'un seul cœur le nom tout honorable et magnifique du Père, du Fils et du Saint-Esprit »[2].

U.R.S.S. — Un CONCILE DES ÉVÊQUES de l'Église orthodoxe russe s'est réuni au monastère de la Sainte-Trinité et de Saint-Serge, le 18 juillet dernier[3]. Sa tâche principale consistait à mettre de l'ordre dans la vie des paroisses, étant donné, comme le fit comprendre le patriarche Alexis dans son discours d'ouverture, qu'en beaucoup d'endroits cela laissait énormément à dési-

1. Il faut se réjouir de cette prise de contact entre les diverses communautés catholiques non latines du Proche-Orient. Il faudra un effort conjoint et une entente commune pour résoudre des problèmes comme celui exposé dans la récente brochure du Patriarcat grec-melkite, *Catholicisme ou Latinisme. A propos du Patriarcat latin de Jérusalem* (Harissa 1961). Nous comptons revenir sur cette publication importante.

2. Cfr *Bulletin de la Paroisse Grecque-catholique Saint-Julien-le-Pauvre* (Paris), oct., p. 17 ; et *POC*, juil.-sept., p. 267.

3. A ce sujet, cfr *ŽMP*, nº 8 (août), pp. 5-29 ; nº 9, pp. 14-19. Depuis le concile de 1917 qui restaura le patriarcat, d'autres conciles de l'Église orthodoxe russe ont eu lieu en 1943, 1945 et 1948.

rer. De nombreuses plaintes étaient parvenues non seulement à la patriarchie, mais aussi à la Commission (gouvernementale) pour les Affaires de l'Église orthodoxe russe et même jusqu'au Conseil des ministres de l'U.R.S.S. : « Les membres du clergé se plaignent des organes exécutifs des paroisses ; les membres de ces organes exécutifs se plaignent des supérieurs des paroisses et du clergé paroissial ; et les uns et les autres se plaignent du patriarche et du Saint-Synode qui, dit-on, ne se soucient aucunement de ces plaintes » (p. 5). Le patriarche souligna d'abord la nécessité de réunions plus fréquentes des évêques pour résoudre par une délibération en commun *(sobornym razumom)* les différentes questions posées par des situations et des circonstances nouvelles. En avril, signala le patriarche, les autorités civiles ont de nouveau attiré l'attention sur les multiples cas de violation par le clergé de la législation soviétique sur les cultes. Il s'agit surtout de respecter les droits des organes exécutifs sur la gestion des finances et des affaires économiques. Les nouvelles prescriptions, fixées dès le 18 avril par le Saint-Synode, libèrent entièrement les curés de ces préoccupations matérielles pour leur permettre de se consacrer uniquement aux besoins spirituels de leurs ouailles, tandis que les organes exécutifs laïques seront directement responsables devant les autorités civiles, ainsi que l'exige la loi du pays. En répondant à quelques objections, le patriarche estime que ce règlement est conforme à l'Écriture (*Actes* 6, 2-3) et que l'autorité morale du curé doit suffire à faire respecter ses opinions. Le patriarche exprima sa satisfaction de constater qu'à cette occasion les autorités ont souligné une nouvelle fois l'obligation pour les organismes soviétiques de respecter la liberté de conscience et de ne pas permettre que les sentiments des croyants soient offusqués. « Cela est pour nous, a-t-il dit, un nouveau témoignage de l'invariable attitude bienveillante de notre Gouvernement envers notre Église et doit susciter en nous des sentiments de gratitude ».

Cette déclaration, approuvée unanimement par les évêques présents, ne peut provoquer chez beaucoup d'autres que des sentiments d'étonnement après les nombreuses informations de différentes sources qui font état des graves oppressions dont

l'Église orthodoxe en U.R.S.S. a été l'objet ces derniers temps [1]. Mais il est possible que cette autocritique de l'Église russe doive servir à jeter un voile sur ce récent passé pénible et qu'un nouveau *modus vivendi* lui assurera une nouvelle période de répit, surtout en raison du fait que, par ses relations actuelles avec l'étranger, l'Église de Russie jouit pour le moment de l'attention des chrétiens du monde entier [2]. En tout cas, le XXII[e] congrès du Parti, en octobre dernier, a encore bien marqué qu'il n'y avait pas de place pour la religion dans la société soviétique ; de ce point de vue, il n'y a donc pas lieu de se faire la moindre illusion [3].

Signalons dans le *Bulletin* de l'Institut pour l'étude de l'U.R.S.S.(Munich), juin 1961, N. TEODOROVICH, *The Episcopate and Diocesan Network of the Moscow Patriarchate* (p. 44-52) où apparaissent bien les grandes difficultés de l'Église orthodoxe russe à maintenir le niveau de l'épiscopat, tant du point de vue quantitatif que qualitatif, et sa liberté vis-à-vis de l'État [4].

1. Sur ce point, notamment pour ce qui concerne la virulence renouvelée de la propagande athée, nous nous contentons cette fois de renvoyer à la documentation du Conseil œcuménique des Églises, *Current developments in the Eastern European Churches*. Les n[os] 2, 3 et 4 de l'année 1961 contiennent de nombreuses données sur ce sujet.

2. A l'ordre du jour du concile des évêques du 18 juillet figurait aussi la question de l'entrée de l'Église orthodoxe russe au Conseil œcuménique des Églises. C'est l'archevêque NIKODIM de Jaroslavlj et Rostov qui lut un rapport à ce sujet. D'autres points du programme concernaient l'augmentation du nombre des membres permanents du Saint-Synode et la participation de l'Église orthodoxe russe au congrès mondial panchrétien pour la paix, à Prague, 13-18 juin de cette année, congrès dont certaines déclarations peu délicates ont, comme on sait, froissé tant de catholiques (et avec eux, beaucoup d'autres chrétiens).

3. *Filosofskie Nauki*, n[o] 3, 1961, p. 16 reconnaît qu'en 1960 dans la seule Ukraine plus de 500 églises ont été fermées pour violation de la législation soviétique sur les cultes religieux. On ne parle pas ici d'irrégularités d'ordre financier, mais — ce qui semble être en général le vrai motif des interventions judiciaires — d'activité religieuse trop exubérante : « On organise des processions religieuses sans autorisation de l'autorité locale, on célèbre des cérémonies et des services religieux dans les maisons privées ». Cfr *Russia cristiana, ieri e oggi*, oct. 1961, p. 23.

4. Notons dans *Signes du Temps*, juil., P. SABANT, *Les catholiques de l'U.R.S.S.*, p. 15 s. Dans *HK*, sept., p. 568 s., *Die Juden in der Sowjetunion ; HK*, nov., p. 88 s., *Die Russische Kirche am Vorabend von Neu-Delhi*.

Allemagne. — L'AFFLUENCE considérable en Allemagne Fédérale d'ouvriers et d'ouvrières GRECS (à côté de beaucoup de milliers d'Italiens et d'Espagnols) a placé l'exarchat grec de l'Europe Occidentale et Centrale, aussi bien son archevêque, Mgr ATHENAGORAS (résidant à Londres), que son évêque auxiliaire, Mgr CHRYSOSTOME (résidant à Vienne en Autriche), presque subitement devant un amas de problèmes pastoraux imprévus. Le premier accord passé entre Bonn et Athènes prévoyait l'envoi en Allemagne de plus de 50.000 ouvriers et ouvrières ; 25 à 30 mille sont arrivés en 1960 ; le 30 septembre 1961 ils étaient déjà 52.845, car au début de juin les représentants des deux gouvernements chargés de régler l'envoi de cette main d'œuvre avaient convenu d'en augmenter encore le nombre et d'en améliorer les services *(Betreuung)*. Des bureaux seraient institués à cet effet à Francfort, Munich, Stuttgart et Cologne.

Jusqu'au 1er janvier 1961 il n'y avait en Allemagne Fédérale que six communautés grecques : Munich, Berlin, Hambourg, Francfort, Stuttgart, Düsseldorf, avec six églises et six prêtres. Sauf à Munich, ces communautés sont d'érection très récente, c'est-à-dire depuis 1954. Dans un long voyage à travers le pays accompli du 20 février au 10 mars, par l'archevêque et l'évêque nommés en compagnie de l'évêque auxiliaire de Paris, Mgr MELETIOS, les prélats ont pu se rendre compte de l'état des choses, et ils ont décidé l'érection de nouvelles communautés paroissiales à Nuremberg, Tubingue, Heidelberg, Cologne, Aix-la-Chapelle, Munster, Hanovre et Bonn, qui seront les centres de la nouvelle organisation. Le protosyncelle de Londres, l'archimandrite Timotheos KATSIYIANNIS qui a la surveillance de la partie méridionale, s'est établi à Nuremberg ; l'archimandrite Anthimos DRAKONAKIS (jusqu'ici à Berlin) sera chargé de la partie septentrionale du pays. Pour le moment il y a déjà des prêtres établis (en plus des six premiers) à Bonn (un étudiant), et à Cologne. Partout ils ont trouvé une collaboration effective de la part des autorités évangéliques et catholiques (*AA*, 29 mars), ce qui n'empêche que les conditions dans lesquelles ces prêtres sont à l'œuvre en Allemagne sont des plus difficiles, étant donné surtout que ces ouvriers, comme il a été convenu, ne paient pas le *Kirchensteuer*.

Depuis le 10e Kirchentag évangélique à Berlin, 19-23 juillet de cette année, la TENSION entre l'Église évangélique d'Allemagne (EKD) et les autorités d'Allemagne orientale n'a fait que croître. Le nouveau président de l'EKD, le pasteur Kurt SCHARF, s'est vu interdire, le 1er septembre, de regagner son domicile dans Berlin-Est. Ensuite ce fut le pasteur GRÜBER à qui, le 30 septembre, a été refusé le passage vers le secteur oriental. Pour éviter la division de l'EKD en deux parties entièrement séparées, l'évêque luthérien H. LILJE, de Hanovre, a demandé l'intervention du Conseil œcuménique des Églises. Dans le *Sonntagsblatt*, l'évêque rappelle que le C.O.E. « a apporté son soutien à la cause des chrétiens opprimés d'Asie et d'Afrique. Si le Conseil se taisait soudain (en ce qui concerne l'Allemagne), on pourrait mettre en doute la sincérité de ses efforts en faveur de l'unité chrétienne ». L'évêque a également déclaré que, selon les rapports venus d'Allemagne orientale, le mouvement d'appui pour l'Église se renforce en proportion des pressions gouvernementales. Le nombre des assistants aux cultes va croissant et le ministère des pasteurs est toujours davantage sollicité [1].

Amérique latine. — La deuxième CONFÉRENCE ÉVANGÉLIQUE LATINO-AMÉRICAINE, réunie près de Lima, du 23 au 27 juillet, a constaté les progrès rapides et considérables du mouvement évangélique en Amérique latine. Une enquête dont les résultats ont été analysés par le professeur T. J. LIGGETT, de Porto Rico, révèle que ce continent compte neuf millions de protestants, soit environ 5 % de la population. Le BRÉSIL en compte plus de quatre millions, le CHILI et le MEXIQUE chacun un million environ. Mais on a relevé en même temps que, malgré cet essor, les nombreuses divisions si typiques de la situation ecclésiastique sud-américaine constituent un obstacle des plus graves au témoignage chrétien. Le professeur José Miguez BONINO, de Buenos-Aires, a souligné la nécessité du dialogue avec l'Église catholique : « Pour certains, l'Église catholique romaine ne peut changer. C'est là mettre des limites à la puissance de Dieu ». Deux cent

1. *SŒPI*, 3 nov., p. 4. Aussi *HK*, oct., p. 20 ss.

quarante délégués, représentant cinquante dénominations, ont assisté à cette conférence [1].

Angleterre. — Lors de son intronisation comme archevêque de Cantorbéry, le 27 juin dernier, le Dr. Arthur Michael RAMSEY a souligné l'importance de deux causes qui lui tiendront particulièrement à cœur dans sa nouvelle fonction : la recherche de l'unité chrétienne et une plus grande liberté de l'Église anglicane par rapport au pouvoir temporel.

Pour le second point, il s'agit surtout de plus grandes facilités en matière liturgique et d'une participation plus grande de l'Église dans la nomination des évêques. En novembre, les archevêques de Cantorbéry et d'York ont annoncé la création d'une nouvelle commission chargé de réexaminer la méthode de nomination par la Couronne [2]. Le nouvel archevêque d'York, le Dr. Frederick Donald COGGAN, a été intronisé le 13 septembre.

Athos. — Dans sa circulaire n° 1164 du 15 juillet 1961, le Saint Synode de l'Église de Grèce a de nouveau prié les métropolites de RENVOYER à la Sainte Montagne les moines, hiéromoines ou hiérodiacres qui, avec ou sans la permission des autorités hagiorites, se trouveraient dans leurs éparchies. La mesure ne vise pas les étudiants universitaires ni les fonction-

1. *SŒPI*, 11 août, p. 3. Cfr J. MISSER, *Urgence et difficultés d'un œcuménisme hispano-américain*, dans *Perspectives de Catholicité*, 1961, n° 3, 178-187. Et A. CANEDO, *Catholicisme et Protestantisme en Amérique latine*, dans *Rythmes du Monde*, 1961, n° 2-3, 172-187 (tout le fascicule est consacré au thème « Le Christ en Amérique latine »).

2. *CT*, 10 nov. — L'opinion publique a été assez agitée ces derniers temps quant à ce problème. Cela a même pris une allure quelque peu dramatique lorsque le chapitre de la cathédrale de Londres a procédé, le 12 août, à l'élection du nouvel évêque de Londres, cérémonie de pure forme après la nomination par la Reine sur proposition du premier ministre. Le maître de chapelle, le chanoine COLLINS, a causé quelque émoi en s'écriant en plein chapitre : « Tout cela est une farce, un vestige du temps passé ! » Cfr *CT*, 18 août. — Remarquons cependant qu'en général ces revendications n'impliquent pas la volonté d'aboutir à une complète séparation de l'Église et de l'État *(disestablishment)*. Si cela doit arriver, a dit le Dr. Ramsey dans son discours d'intronisation, ce ne sera pas de la faute de l'Église. Toutefois, les paroles de l'archevêque n'ont pas manqué de semer de l'inquiétude dans les milieux des *evangelicals*. Notons la remarque du comte Alexander de Hillsborough, président du Conseil des Églises pro-

naires publics. La circulaire est accompagnée d'une lettre du Gouverneur de l'Athos du 1er juin 1961 au Ministère de l'Instruction et des Cultes, et communiquée au Saint-Synode le 20 juin 1961. Le Gouverneur rappelle : « Une telle spoliation de la Sainte Montagne constitue un danger national et ils doivent retourner à tout prix au saint lieu qui a besoin même du dernier moine hagiorite » [1]. Le recensement officiel de mars 1961 donnait 2.687 habitants (moines et laïcs) à l'Athos contre 3.086 en 1951 (cfr *Hagioreitiki Vivliothiki*, 1961, p. 345). Une comparaison avec les chiffres dans *Irénikon*, 1961, p. 359 et 369, permet d'affirmer qu'il y avait près de 1.100 laïcs sur l'Athos au printemps de 1961.

Nous savons que la question du RECRUTEMENT est particulièrement critique pour les monastères athonites russes. Tout leur souci se trouve exprimé dans l'appel suivant adressé aux Russes de l'émigration :

« Que la paix et la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ soient avec vous tous. — Nous qui menons la vie monastique sur la Sainte Montagne de l'Athos, nous nous adressons à vous : si quelqu'un de vous désire quitter les vanités de ce monde et acquérir des richesses spirituelles, que le Seigneur le bénisse. Rappelez-vous que tout dans ce monde passe : la gloire et la richesse tout est périssable. N'est éternelle que l'âme qui connaît Dieu » [2].

Australie. — A partir du 1er janvier prochain, l'Église d'Angleterre en Australie sera une branche AUTONOME de la communion anglicane. Ainsi sera mis fin à des discussions ayant duré plus d'un demi-siècle. Restée longtemps la seule branche de la communion anglicane sans constitution propre, l'Église autonome aura désormais « pleine autorité pour faire des déclarations en matière de foi, de rituel, de cérémonial ou de discipline » [3].

testantes du Royaume Uni : « We know he's (le Dr. Ramsey) a High Churchman, and that he has preached at High Mass. We think he wants watching. » Cfr *The Sunday Times*, 23 juil., p. 6.

1. *Archeion Ekkl. kai Kan. Dikaiou*, 1961, p. 102 ; cfr *Irénikon* 1961, p. 364 s.

2. *Pravoslavnaja Rusj*, 1961, nº 13, p. 8. Mais — il faut que nous l'ajoutions — ce ne sera certainement pas l'esprit négatif avec lequel ce journal traite en général tout ce qui se passe en dehors de la fraction de l'émigration russe dont il est un organe, qui pourra apporter des éléments essentiels à un renouveau de quoi que ce soit au Mont Athos.

3. *SŒPI*, 13 oct., p. 5.

Autriche. — Par un vote unanime, le Parlement autrichien a approuvé le NOUVEAU STATUT LÉGAL de l'Église évangélique d'Autriche. Celle-ci acquiert ainsi une PLEINE AUTONOMIE et le même statut légal que les autres groupes confessionnels du pays. L'évêque protestant Gerhard MAY, de Vienne, voit dans la nouvelle loi fondée sur la confiance réciproque « un modèle de convention pour les relations de l'Église et de l'État dans notre monde moderne ». Une particularité de cette loi est qu'elle mentionne le mouvement œcuménique, en reconnaissant le droit d'y participer, ainsi qu'à ses différents organismes, comme le Conseil œcuménique des Églises [1].

Constantinople. — Le patriarche des Arméniens de Turquie, S. B. Mgr KARAKIN CHATSADOURIAN, est décédé à Constantinople le 22 juin. Né à Trébizonde en 1880, il a servi son Église en Asie Mineure, France, Turquie d'Europe, Californie, Amérique du Sud, avant d'être élu patriarche le 2 décembre 1950 en succession de Mgr Mezrop. Homme d'une grande culture et d'une édifiante simplicité, il était très estimé du Patriarche œcuménique [2]. Le 11 octobre, dans la même ville, a eu lieu l'élection de son successeur en la personne de Mgr SHENORK KALOUSTIAN [3].

L'association des THÉOLOGIENS LAÏCS grecs en disponibilité (*ἀδιόρ στοι* — environ un millier) ayant fait savoir que beaucoup de théologiens seraient désireux d'entrer dans le clergé pour autant qu'on abolisse le rason (soutane), la presse s'est occupée de la question dans des sens très opposés. *AA*, nº 537, 25 oct., les invite à s'engager dans le clergé grec des archidiocèses d'Europe occidentale, d'Amérique ou d'Australie où on a besoin d'eux et où ils seront ordonnés immédiatement sans avoir à porter ni rason, ni barbe, ni chignon [4].

1. Cfr Bischof D. Gerhard MAY, *Das neue Protestantengesetz*, dans *Die Furche*, 15 juil., p. 8.

2. *AA*, 5 juil.

3. Portrait et courte biographie (à compléter par la Chronique de *POC*, 1960, p. 78) dans *AA*, 18 oct. Le nouveau patriarche reconnaît le suprême catholicos VASGEN d'Etchmiadzin.

4. *En*, 15 oct., commente avec amertume le veto opposé, lors du congrès de Rhodes, par le délégué de l'Église de Grèce et celui de Chypre contre

Danemark. — Une conférence de l'Institut luthérien germano-scandinave du Carmel à Nyborgstrand a souligné la nécessité d'améliorer le dialogue entre JUIFS ET CHRÉTIENS. L'Institut a exprimé le désir que le Conseil œcuménique des Églises organise des conversations entre juifs et chrétiens, où les premiers seraient considérés comme des interlocuteurs « sur pied d'égalité » et jamais comme « un champ de mission », étant donné que la relation entre chrétiens et juifs ne peut être comparée à celle entre chrétiens et groupes non chrétiens en général [1].

Égypte. — Le patriarche, Mgr CHRISTOPHOROS, infirme depuis de longues années, a été obligé de reconnaître son incapacité physique à continuer de gouverner son Église. Répondant à la demande unanime des métropolites du trône signifiée par écrit, il a transmis ses pouvoirs patriarcaux aux deux métropolites EVANGELOS d'Hermoupolis et NICOLAS d'Irinoupolos (Dar-es-Salam). Ceux-ci devront agir conjointement avec les deux vicaires patriarcaux NN. SS. BARNABÉ de Maréotide (épitrope à Alexandrie) et HILARION de Babylone (au Caire). Les pleins pouvoirs patriarcaux seront ainsi exercés en commission pendant toute l'absence de Mgr Christophoros, parti pour Athènes le 29 mai [2].

États-Unis. — Le *1961 Year Book and Church Directory of the Russian Orthodox Greek Catholic Church of America* publié par son *Metropolitan Council*, (New-York 3, N. Y., in-8, 208 p.), décrit l'état et l'activité de la plus nombreuse des trois hiérarchies russes d'Amérique et du Japon ; elle comprend sept évêques aux États-Unis (dont Mgr VALERIAN Trifa pour les Roumains ; cfr *Irénikon*, 1960, p. 355 et 581), un à Buenos Aires et un à Tokio, environ 350 prêtres et 40 diacres en service, et deux

l'avis de la majorité des membres de la sous-commission compétente et même de la délégation grecque dans son ensemble, à l'inscription parmi les thèmes du futur prosynode des questions suivantes : le mariage des clercs de tous degrés, leur second mariage après veuvage et le port du rason, des cheveux et de la barbe. D'autre part ce veto a été salué avec satisfaction par les milieux conservateurs.

1. *SŒPI*, 25 août, p. 4.
2. Cfr *En*, 15 juin ; *K* ,28 juin ; les documents officiels dans *P*, 1er juin.

séminaires théologiques (Saint-Vladimir et Saint-Tykhon). L'annuaire est dédié au centenaire de la fondation de l'Église orthodoxe au Japon et composé par le R. P. John KIVKO, Bridgeport 8, Connecticut. Dans quelques églises de cette juridiction, on célèbre la première Liturgie du dimanche en anglais. Sous la juridiction du métropolite LEONTIJ se trouve aussi un groupe de sept prêtres et deux diacres grecs paléoïmerologites ayant à leur tête comme *mitrophoros protosyngellos* l'archimandrite Petros ASTYFIDIS, Astoria, L. I., N. Y. (p. 11 et 113), en communion avec le groupe A des paléoïmérologites de Grèce (cfr *Irénikon*, 1961, p. 16 et 197 s. et *PhO*, 14 août 1961, où l'on publie une lettre adressée à Mgr AKAKIOS et signée par le P. Astyfidis, Protosyngellos *Γνησίων Ὀρθοδόξων Χριστιανῶν Ἀμερικῆς* et par les chefs de ses communautés). Le clergé et les fidèles de la hiérarchie métropolitaine seraient bien étonnés d'apprendre que dans *Typos*, septembre 1961, M. PANOS-LIPPIOTIS qualifie leur Église de « conciliabule (*παρασυναγωγή*) ou portion (*μερίς*) mystérieuse, communiste, ecclésiastique russe qui n'est reconnue par aucune autorité ou branche officielle ecclésiastique ».

Solia (8 oct. 1961) rapporte les solennités de la CONSÉCRATION de la nouvelle cathédrale orthodoxe roumaine de St-GEORGES à Détroit (Michigan) par Mgr VALERIAN, assisté de 21 prêtres et d'un diacre, le 1er octobre 1961. La cathédrale est construite en style roumain du temps d'Étienne le Grand, courant en Moldavie et en Bucovine, d'après les plans d'un architecte et d'artistes roumains des États-Unis. L'église, qui depuis 1935 (érection de l'évêché roumain et arrivée de Mgr POLYCARP Morusca) avait servi de cathédrale, avait dû faire place en 1957-58 à des institutions de la ville de Detroit.

L'archevêché orthodoxe grec d'Amérique du Nord et du Sud a annoncé la formation d'un DÉPARTEMENT DES LAÏCS dirigé par un prêtre et un laïc : le T. R. Constantin J. KAZANAS, de la cathédrale de la Sainte-Trinité à New-York, et M. Ernest A. VILLAS, directeur de la Fondation universitaire hellénique à Brooklyn, Mass. [1].

Du 16 au 23 août, l'Université du Michigan à ANN ARBOR a vu

1. *SŒPI*, 29 sept., p. 9.

la réunion d'un millier de jeunes protestants, anglicans et orthodoxes en une PREMIÈRE CONFÉRENCE ŒCUMÉNIQUE DE LA JEUNESSE en Amérique du Nord, patronnée par le C.O.E. et d'autres organismes. Le thème central en était : « Chargés du ministère de la Réconciliation ». Pour certains de ces jeunes Américains — notamment pour les Orthodoxes — c'était leur première rencontre avec la jeunesse d'une autre tradition ecclésiastique. A la fin de la conférence, les délégués orthodoxes russes ont exprimé leur gratitude pour la possibilité qui leur avait été offerte de participer à ce dialogue dans un esprit de respect mutuel. « Nous ressentons l'insuffisance de nos connaissances théologiques et nous avons eu, pour cette raison, quelque difficulté à comprendre les vérités scripturaires sur lesquelles se fonde le message de réconciliation de cette assemblée », ont-ils déclaré, en exprimant l'espoir que tous les participants seront mieux préparés pour les prochaines rencontres « afin d'entrer plus avant dans ce dialogue en vue d'une expérience œcuménique plus riche». Comme à Lausanne en 1960, ici également le problème de l'intercommunion, l'incapacité de se trouver unis à la table du Seigneur, a été douloureusement ressenti [1].

Éthiopie. — Un NOUVEAU COLLÈGE THÉOLOGIQUE portant le nom de Collège de la Sainte-Trinité a été ouvert à Addis-Abéba. Il est réservé au clergé de l'Église éthiopienne et est dirigé par l'évêque arménien Mgr TERENIG POLADIAN, qui pendant onze ans a dirigé le séminaire théologique arménien de Beyrouth. Dans son discours inaugural, Mgr Poladian, qui a représenté son Église à de nombreuses assemblées œcuméniques, a déclaré que les élèves du collège seront choisis avec soin dans toutes les parties de l'Éthiopie : « On se souciera davantage de la qualité que de la quantité, car mieux vaut former une petite troupe de prêtres cultivés, qui ouvrent à l'Église l'accès à de nouvelles richesses de vérité et de vigueur, plutôt que des groupes nombreux auxquels manquent dynamisme, pénétration, persévérance et profondeur » [2].

1. *Id.*, 25 août et 1er sept.
2. *Id.*, 14 juil., p. 7.

France. — Le dimanche 24 septembre, une grande assemblée groupant un millier de protestants et de catholiques s'est réunie à POISSY pour commémorer le colloque de 1561, tenu en cette ville et voulu par Catherine de Médicis, pour tenter d'unir catholiques et protestants. Ce fut d'ailleurs le dernier essai sérieux de réunion avant les guerres de religion qui suivirent son échec. Du côté protestant, le professeur Albert-Marie SCHMIDT a fait l'historique du célèbre colloque, tandis que le P. Jérôme HAMER, O. P. comparait du point de vue catholique la situation actuelle avec celle du passé, montrant comment une « sympathie généralisée » unit aujourd'hui les chrétiens de toute dénomination, condition fondamentale de tout vrai cheminement vers l'unité [1].

Le 17 juillet, à Paris, a été célébré le 80e anniversaire du protopresbytre Basile ZENKOVSKIJ, professeur à l'Institut de théologie orthodoxe St-Serge, connu pour ses travaux de philosophie, d'histoire et de pédagogie, ainsi que pour son activité dans le domaine de la vie ecclésiastique. Le *Messager*, nº 2, 1961, de l'Action chrétienne des Étudiants russes, dans laquelle le jubilaire joue depuis longtemps un rôle actif et dévoué, est en grande partie consacré à ce jubilé.

Grèce. — Le SYNODE DE LA HIÉRARCHIE avait été convoqué pour le 18 septembre. Par après, par suite de la coïncidence avec la Conférence panorthodoxe de Rhodes, on fixa au 9 octobre le début des travaux. Le jour venu, moins de la moitié des évêques étaient présents ; la majorité s'était donné la consigne de ne pas paraître [2]. Le lendemain, même situation, et la session du Synode a été remise *sine die*. La difficulté est toujours la fameuse question de l'inamovibilité des évêques [3].

Vers la mi-octobre on annonça que S. B. l'archevêque d'Athènes, Mgr THEOKLITOS était tombé gravement MALADE et souffrait d'une légère congestion cérébrale.

L'*Apostoliki Diakonia* avait organisé une série de COURS le samedi après-midi pour les candidats-catéchistes. Ces cours, qui ont

1. *La Croix*, 26 sept., p. 4 ; *ICI*, 1er oct., p. 6.
2. *En*, 15 oct.
3. *E*, 15 oct. ; *En*, 15 oct. et 1er nov.

été suivis très régulièrement par 108 jeunes gens et 149 jeunes filles, ont été solennellement clôturés le 6 mai par une cérémonie présidée par S. B. l'archevêque, Mgr Theoklitos [1].

Le bulletin *Pnoï* du diocèse de Corinthe estime à 1,3 % le NOMBRE des Grecs orthodoxes qui vont régulièrement à l'église chaque dimanche. Ce chiffre semble à peine croyable [2].

Le Synode de la Hiérarchie de 1958 a fixé comme LIMITE inférieure extrême pour l'ordination sacerdotale, « par une application du maximum possible d'économie ecclésiastique et de condescendance », l'âge de 26 ans [3].

Mme Chrysanthi MISTI, femme d'un prêtre d'Athènes, a fondé une ASSOCIATION des *Amis du prêtre de campagne*, qui, depuis le 1er septembre, a ouvert dans le quartier Kolonaki à Athènes une sorte d'auberge où les prêtres venus de province dans la capitale pour affaires trouvent à titre gratuit logement, éclairage, combustible et batterie de cuisine, et en hiver chauffage central. L'association espère pouvoir développer encore ses activités [4].

Sous l'égide de Zoï et comme l'année passée (cfr *Irénikon* 1960, p. 512) un CONGRÈS de « théologiens » s'est tenu à Hagia Paraskevi, près d'Athènes, du 22 au 24 août, puis à Salonique du 29 au 31 août. Le sujet des conférences données par D. KOUTROUMPIS, E. THEODOROU et le R. P. Jean MEYENDORFF, était *L'Église, Corps mystique du Christ.* La participation était nombreuse ; les discussions ont beaucoup insisté sur le problème presque insoluble de la formation adéquate du clergé paroissial ; d'autre part les théologiens (diplômés des facultés de théologie et dont un millier attend une place dans l'enseignement moyen) ont à nouveau été invités à entrer dans le clergé. Au début de septembre, SOTIR a organisé un autre congrès de théologiens, membres de cette confraternité, avec pour thème : *La Tradition.* Les professeurs BRATSIOTIS, IOANNIDIS et TREMBELAS y ont montré comment la tradition était le signe distinctif principal de l'Orthodoxie [5].

1. *E*, 15 mai. Dans *E*, également, on a pu lire le très long et très impressionnant rapport annuel sur les activités multiformes de l'*Apostoliki Diakonia* (1er août au 15 sept.).
2. *En*, 15 juin ; *K*, 21 juin ; cfr *Irénikon*, 1961, p. 387 s.
3. *En*, 15 juin.
4. *An*, sept. ; *En*, 1er oct., et ailleurs.
5. *S*, 8 sept.

Ces derniers temps la revue théologique trimestrielle *Θεολογία* éditée par le Saint Synode contient de nombreux articles intéressants et bien faits. Signalons : V. Th. STAVRIDIS, *Orthodoxie et Anglicanisme* (début 1961, avril) ; K. D. MOURATIDIS, *Contributions à l'étude du problème des rapports entre l'Église et le Droit* (commencé en 1960).

Par acte patriarcal et synodal du 23 mai, COSMAS l'Étolien et l'évêque NECTAIRE KEPHALAS de Pentapolis ont été inscrits au nombre des saints de la Grande Église de Constantinople, le premier comme hiéromartyr [1].

Pour terminer, une épisode qui rappelle assez le moyen âge : *Typos*, qui depuis plusieurs mois mène une campagne violente contre les juifs (authenticité des *Protocoles de Sion !*) [2], les maçons, les témoins de Jéhovah, les sectes de toute espèce et les uniates, a incité les Orthodoxes d'Athènes à manifester dans les rues contre la construction, rue Acharnon, d'une « gigantesque » église uniate. Ceci dans son numéro de septembre. La manifestation menée par Mgr PANTÉLEIMON, évêque d'Achaïe et auxiliaire de l'archevêque d'Athènes, avec le clergé des cinq paroisses orthodoxes voisines, a eu lieu le dimanche matin 22 octobre après la liturgie au cours de laquelle Mgr Pantéléïmon aurait prononcé une harangue incendiaire. Sous le titre *Une honte !*, *K*, 25 oct., décrit « l'écœurant spectacle » de policiers aux prises avec des prêtres en ornements sacrés et d'un archimandrite juché sur une chaise en train de maudire toutes les catégories de personnes qui contribuent à la construction. *K* estime que les manifestants n'étaient même pas 150 et proteste contre les chiffres de deux ou trois mille donnés par les journaux séculiers. *Typos*, oct., triomphe avec, en première page, des titres comme : *10.000 chrétiens orthodoxes réprouvent l'Ounia. Que l'on rase le quartier général des Uniates, ces loups ! S*, 3 nov., dans un commentaire fort sobre fait deux remarques : l'édifice en construction est beaucoup trop imposant pour le nombre infime d'uniates qui l'emploieront, le manque de modestie de ces derniers ne fait qu'allumer des ressen-

1. *AA*, 24 mai et 7 juin ; *S*, 7 juil. ; cfr *Irénikon*, 1961, p. 389 s.
2. On peut se demander comment il faut mettre cet antisémitisme en accord avec la déclaration faite par Mgr Theoklitos d'Athènes à l'occasion de la Semaine Sainte 1960. Cfr *Chronique* 1960, p. 215.

timents déplorables. L'organisateur de la manifestation était l'archimandrite Charalampos VASILOPOULOS, chrétien orthodoxe d'un zèle un peu amer et qui menace de faire descendre dans la rue 50.000 Hellènes orthodoxes nationalistes pour protester contre les uniates. Tout cela manque de grandeur et de dignité. Heureusement il s'est trouvé une voix raisonnable (*An*, nov.) pour désavouer *Typos*, la manifestation et ses auteurs ; une voix aussi qui n'a rien de commun avec l'Ounia.

PALÉOÏMÉROLOGITISME. — La question de l'ordination épiscopale d'AKAKIOS PAPAS, chef du « groupe A », défraie encore les chroniques. Cette ordination, contestée par tout le monde et dont aucune preuve n'a jamais été donnée, a néanmoins été salué avec enthousiasme par les membres de la faction nommée [1]. *Typos*, sept., (que nous citons avec la plus grande réserve, car ce mensuel ne se distingue ni par son objectivité, ni par sa mesure) publie une longue correspondance de New-York contenant une affirmation catégorique de l'archevêque Mgr IAKOVOS. Celui-ci déclare que malgré toutes ses supplications le moine défroqué Athanasios ou Akakios Papas n'a trouvé en Amérique aucun évêque orthodoxe, légitime ou non, qui voulût l'ordonner. Dans le livre de M. Stavros KARAMITSOS, ancien moine de l'Athos, paru sous le titre *L'Agonie dans le jardin de Gethsémani*, Athènes, 1961, p. 110 et 323, qui narre l'histoire et les déboires des paléoïmérologites du point de vue des partisans de Mgr Akakios, les suppositions émises ici (*Irénikon*, 1961, p. 64) sont confirmées de manière quasi officielle. Mgr Akakios aurait été consacré par des évêques de la hiérarchie de l'Église synodale russe hors-frontières (cfr *Typos*, octobre 1961). Entre temps, Mgr Akakios a déjà ordonné plus de vingt prêtres. Il n'est certainement pas sans signification que *PhO* marque beaucoup d'intérêt ces derniers temps pour l'Église russe hors-frontières.

Italie. — Le 30 juillet est décédé à l'âge de 61 ans le professeur Giovanni MIEGGE, de la faculté de théologie de l'Église

1. *PhO*, 11 sept.

vaudoise à Rome. M. Miegge avait été pasteur dans différentes villes d'Italie et professeur au collège vaudois de Torre Pellice. Il a joué un rôle en vue dans le protestantisme de la péninsule ainsi que dans le mouvement œcuménique. Il fut aussi le premier directeur de la revue *Protestantesimo* dont les derniers fascicules (n°s 2 et 3, 1961) publiaient encore de ses articles sur l'œcuménisme catholique. Les dernières pages y sont consacrées à la pensée de l'abbé Couturier, à propos du livre du P. Maurice Villain, *Introduction à l'œcuménisme.* Les frères catholiques lui sont reconnaissants pour ces dernières paroles pleines de finesse et de vraie compréhension œcuménique. *Requiescat in pace.*

Un RAPPORT présenté récemment à une session du synode de l'Église vaudoise d'Italie, à Torre Pellice, constate notamment qu'au cours de l'année 1960-61, les protestants italiens ont pu jouir d'une LIBERTÉ CROISSANTE. Les autorités gouvernementales, dit le rapport, ne cherchent plus à ignorer la minorité protestante ; au contraire, ses représentants sont reçus par elles avec courtoisie. Le rapport souligne que l'attitude œcuménique du pape JEAN XXIII a créé un nouveau climat. La campagne antiprotestante habituelle est moins active ou a même cessé complètement. On relève encore l'intérêt des discussions et des études bibliques entre ecclésiastiques et laïcs catholiques romains et pasteurs vaudois et membres de l'Église protestante à Milan, Gênes et San Remo. Toutefois ces rencontres ont eu un caractère privé et, ajoute le rapport, on continue à inviter les protestants à se soumettre à l'évêque de Rome [1]. — Nous supposons que ces entretiens sont quand même plus intéressants que cela et qu'on s'y efforcera surtout de découvrir et d'exprimer la vraie notion traditionnelle de la fonction épiscopale, problème qui ne laisse pas indifférents de nombreux milieux de toute la chrétienté d'aujourd'hui.

Jérusalem. — Au début du mois de septembre S. B. le Patriarche Mgr VENEDIKTOS a entrepris un long voyage, afin de susciter en Amérique un intérêt pratique pour les problèmes auxquels doit faire face son patriarcat. Ces problèmes sont :

1. *SŒPI*, 25 août, p. 3.

manque d'hommes et manque d'argent. Cela est dit expressément. Arrivé à New-York le 15 septembre, sa visite a duré un bon mois. S. B. était à Londres le 18 octobre où elle fut reçue par la Reine et l'archevêque de Cantorbéry. Le 23 Mgr Venediktos gagna Athènes, et, de là, le 3 novembre, Belgrade [1]. Le voyage avait débuté aussi par un arrêt de quelques jours à Athènes. On sait que l'Orthodoxie en Palestine est considérée surtout comme un héritage grec (cfr *AA*, 18 oct.), dont la responsabilité quant à son maintien intégral incombe au gouvernement grec (cfr *E*, 1er oct.). On sait aussi quelles difficultés suscite sans cesse ce refus absolu de reconnaître que l'Orthodoxie en Palestine puisse être « indigène », enracinée dans la véritable population du pays. Ce problème n'est pas reconnu par la presse religieuse grecque. Il y a ici un parallèle significatif avec la problématique autour du « patriarcat latin » de Terre Sainte.

Pays-Bas. — Le 18e CONGRÈS VIEUX-CATHOLIQUE INTERNATIONAL a réuni, à Haarlem, du 20 au 25 septembre, environ 300 participants vieux-catholiques, anglicans, orthodoxes et protestants. Le congrès s'est déclaré prêt à entrer en union complète avec l'Église orthodoxe. L'archevêque vieux-catholique d'Utrecht, Mgr RINKEL, a été chaleureusement applaudi lorsqu'il a dit que tout obstacle dogmatique à la réunion entre Orthodoxes et Vieux-catholiques avait disparu. Le Patriarcat œcuménique de Constantinople et le Patriarcat de Moscou avaient adressé au congrès des messages amicaux. Une conférence de deux jours entre théologiens vieux-catholiques et anglicans à AMERSFOORT avait précédé le Congrès. Le nouvel archevêque de Cantorbéry y avait pris part et fait un exposé sur le thème *La patristique et la théologie anglicane moderne* [2].

Le 3 nov., S. Ém. le cardinal ALFRINK, d'Utrecht, a ouvert un CENTRE ŒCUMÉNIQUE *De Eikenhorst*, près de Bois-le-Duc, centre devenu indispensable à cause de l'essor qu'a pris au Pays-Bas la problématique œcuménique dans tous les domaines de l'apostolat, ainsi que l'a souligné le professeur GROOT, président de l'œuvre

1. *AA*, 25 oct., et *OO*, oct., en grande partie consacré à cette visite.
2. Cfr *De Oud Katholiek*, 16 et 30 sept., 14 oct.

Saint-Willibrord dont la tâche est de coordonner les différents efforts dans le domaine de l'œcuménisme catholique du pays [1]. On annonce aussi pour le 1er janvier une NOUVELLE REVUE *Œcumene*, qui remplacera l'ancienne publication *Het Schild* (Le Bouclier), changement qui marque tout un programme.

Pologne. — Après le décès survenu le 5 mars dernier du métropolite Macaire de Varsovie, chef de l'Église orthodoxe de Pologne, Mgr TIMOTHÉE, archevêque de Bialystok et de Gdańsk, avait été désigné pour lui succéder. L'intronisation aurait dû avoir lieu le 18 mai, mais la cérémonie n'a pas eu lieu à cette date et plus rien n'a été annoncé dans la suite. Il paraît que l'origine polonaise de Mgr Timothée n'est pas étrangère à ce retard. Alors que les délégations des différentes Églises orthodoxes de l'Est et de l'Ouest, sauf celle de Moscou, étaient arrivées le 18 mai à Varsovie, on apprit que la cérémonie avait été ajournée à une date indéterminée [2]. Pourtant Mgr Timothée figurait sur la liste des participants à la conférence de Rhodes comme métropolite de Varsovie, en même temps que Mgr STEFAN, nouvel évêque de Bialystok.

Suède. — Le prof. Bengt SUNDKLER, qui enseignait la missiologie à Uppsala, a été consacré premier évêque pour l'Église évangélique du Tanganyika du Nord-Ouest. Une partie importante de sa première LETTRE PASTORALE traite de la signification de la fonction de l'évêque dans l'Église : « On reconnaît aujourd'hui, dit-il, dans de nombreux milieux, que la restauration de l'unité chrétienne suppose un retour à la structure épiscopale » [3]. La lettre fait montre d'une grande ouverture œcuménique. Mentionnant que Bukoba, le centre de son activité, est le siège de S. Ém. le cardinal RUGAMBWA et que l'Église catholique occupe une place importante dans le pays, l'évêque Sundkler exprime le désir que, dans leurs contacts réciproques, les deux Églises ne cherchent que la gloire de Dieu et le salut des hommes.

1. Cfr *De Tijd-Maasbode*, 3 nov., p. 2.
2. *ICI*, 15 juil., p. 14.
3. Bengt SUNDKLER, *Ebarua y'Askofu* (Pastoral Letter), Bukoba 1961, p. 61 (impr. Almquist och Wiksells, Uppsala — en africain et en anglais).

Les évêques luthériens scandinaves se sont réunis en CONFÉRENCE du 24 au 28 août, à LÄRKKULLA, en Finlande. Parmi les conférenciers on trouve le nouvel évêque de Lund, Martin LINDSTRÖM, qui parla de « L'intercommunion avec les autres Églises et notre relation avec Rome » [1].

A partir de janvier 1962, la NOUVELLE RÉPARTITION DES PAROISSES en Suède, décidée en juin dernier par le gouvernement, entraînera la fermeture de 121 églises. On explique que grâce à cette mesure les paroisses surpeuplées, par exemple à Stockholm, pourront être scindées sans qu'il soit nécessaire d'augmenter le nombre des pasteurs dont le nombre est actuellement le même qu'il y a 150 ans, alors que la population ne représentait que le tiers de celle d'aujourd'hui. Aussi, la dernière assemblée des évêques suédois (25-26 sept. à Uppsala) s'est-elle occupée, entre autres, de ce grave problème. Le clergé est invité à éveiller, par des contacts personnels, des vocations parmi les jeunes.

L'assemblée des évêques suédois a désigné comme membres de la COMMISSION ŒCUMÉNIQUE, pour les années 1962-1965, les évêques Manfred BJÖRKQUIST et Helge LJUNGBERG, le docteur Margit SAHLIN, le Rev. Nils KARLSTRÖM, le lecteur Gustav CARSTENSEN et le directeur Harry JOHANSSON [2].

Le siège de VISBY (île de Gotland) étant vacant, le clergé, selon la procédure légale en Suède, avait proposé, fin septembre, trois candidats aux autorités gouvernementales : le prévôt Olle HERRLIN (Uppsala), le prévôt G. A. DANELL (Växjö), chef du *Kyrklig Samling*, et le Rév. Ebbe ARVIDSSON. Tous trois sont connus pour leur opposition aux femmes-pasteurs. La presse suédoise n'a pas caché son indignation et plusieurs journaux ont suggéré que la Couronne laisse la place vacante en attendant la présentation de meilleurs candidats [3].

Le professeur Carl-Henrik MARTLING a publié une étude sur la SÉCULARISATION EN SUÈDE [4], par laquelle il veut démontrer que la multiplication des sectes dans la seconde moitié du dernier

1. *Svenska Dagbladet*, 28 août.
2. *Svensk Kyrkotidning* 40 (19-1), p. 609.
3. Par la suite, c'est le Dr. HERRLIN qui a été nommé.
4. *Kyrkosed och Sekularisering*, Sveriges Kristliga Studentrörelses förlag.

siècle a été la cause de la déchristianisation actuelle du pays. Il critique l'idée reçue selon laquelle la sécularisation aurait été une conséquence de l'industrialisation et de l'urbanisation.

Mgr Jũri Välbe, évêque titulaire de Ravenne, auxiliaire pour les Esthoniens orthodoxes en exil de Mgr Athénagore, archevêque de Thyatire qui, en 1956, le consacra [1], est décédé le 3 août à Stockholm, âgé de 80 ans. Il séjournait en Suède depuis 1944 [2].

Yougoslavie. — Le synode annuel de la Hiérarchie, réuni du 9 au 20 mai à Belgrade a terminé ses travaux par l'élection de plusieurs nouveaux évêques. Pour la première fois depuis 1941, la hiérarchie est maintenant au complet [3].

Dans sa séance du 19 mai, le synode a adopté un volumineux document en 92 articles intitulé *Canons pénaux de l'Église orthodoxe serbe.* Ce document est publié dans *Glasnik* (journal officiel) de juin et violemment critiqué par l'archiprêtre Milan Smiljanić dans un long article de *Vesnik*, 15 juillet, organe de *l'Union des Associations du Clergé orthodoxe de la République populaire fédérale de Yougoslavie.* Le R. P. Smiljanić dit sa déception de se trouver devant un code purement négatif, alors qu'on avait espéré un Directoire de la discipline et des sacrements pour aider les pasteurs dans leur tâche difficile.

Les deux séminaires de l'Église de Serbie, celui de Saint-Sava à Belgrade et celui de Prizren, comptèrent ensemble 335 élèves pendant l'année scolaire 1960-61. Une soixantaine d'entre eux ont obtenu la *matura* (diplôme de fin d'études) et sont entrés au service de leur éparchie respective. Les cours durent cinq ans et supposent l'achèvement de l'école élémentaire (huit ans). Les élèves interviennent dans les frais mensuels pour un minimum de deux à trois mille dinars alors que chaque élève coûte à l'Église huit mille dinars par mois. Un sixième des frais est couvert par les collectes faites dans les églises. Est attaché à chaque séminaire un maître pour l'instruction prémilitaire [4].

1. Cfr *Irénikon*, 1959, p. 85.
2. *Svenska Dagbladet*, 5 août.
3. *Vestnik*, 1er juin.
4. *Glasnik*, oct., p. 298 s.

Relations interorthodoxes. — Il est parlé ailleurs dans ce fascicule de la conférence panorthodoxe de RHODES de septembre dernier.

En vue de cette réunion et à la suite de démarches faites par le patriarche ALEXIS de Moscou auprès du patriarcat œcuménique, celui-ci a RECONNU officiellement le patriarcat de l'Église orthodoxe BULGARE, ainsi que l'élection comme patriarche du métropolite Mgr CYRILLE. Cette élection avait eu lieu en 1953, sans consultation préalable de Constantinople. — Le 21 juillet dernier avait été lue en séance du Saint-Synode constantinopolitain une lettre de « Sa Béatitude le chef (*Προκαθήμενος*) de l'Église bulgare demandant que soit réglé le différend survenu entre l'Église-Mère et la sienne » [1]. Cette supplique a été suivie, à la satisfaction générale du monde orthodoxe, de l'acte de reconnaissance du prototrône. Pas une publication qui n'en parle en rendant grâces à Dieu. *Cărkoven Vestnik*, 16 sept., publie à ce propos un article du patriarche Mgr Cyrille lui-même sous le titre *Un acte agréable à Dieu.* Cet article est suivi du texte des lettres échangées entre les deux patriarches.

Relations interconfessionnelles. — ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* Deux membres de la commission des Églises orientales préparatoire au concile, Mgr Giacomo TESTA, ancien délégué apostolique en Turquie et le R. P. RAES, S. J., président de l'Institut oriental à Rome, se sont rendus cet été à Istambul pour mettre, au nom du Pape, le Patriarche œcuménique au courant des préparatifs du concile. Ils ont remis au patriarche le premier volume des actes concernant ces préparatifs, ainsi que la liste des membres et des consulteurs des commissions et des secrétariats préparatoires.

M. Basile ILIADIS de l'archevêché orthodoxe d'Amérique rend compte dans *OO* sept., d'une CONVERSATION avec le Patriarche œcuménique au cours de laquelle il fut aussi question de la délégation pontificale. Suivant cette note, l'entretien avec les deux délégués cités plus haut a permis au patriarche de remarquer que l'Église catholique ne manque pas de problèmes intérieurs à

1. *AA*, 26 juil.

elle-même. A trois mille invitations adressées aux évêques, Rome reçut plus de deux mille réponses contenant de nombreux sujets et propositions. Beaucoup d'évêques souhaiteraient une plus grande indépendance de leurs diocèses et une juridiction plus autonome par rapport, nous dit-on, « au pape investi de l'infaillibilité » et nommant les évêques. La question du célibat ecclésiastique est aussi un des points dont s'occuperait une commission spéciale du concile. Au cours des cinq dernières années, un très grand nombre de prêtres auraient abandonné leur état pour passer au protestantisme. En tout état de cause, l'article faisait remarquer que

« Le patriarche a compris que le vrai but de la visite était d'ouvrir une porte pour des contacts officiels en vue d'une plus large compréhension qui ferait disparaître certaines différences. L'Église orthodoxe, nous déclara le patriarche oecuménique au cours de notre entretien, étudie toujours le rapprochement des deux Églises dans le cadre de l'unité proposée, sans que cette unité comprenne les questions de nature dogmatique. La plupart des différences dogmatiques, précisa le Très Saint chef de l'Orthodoxie, ne sont que des questions de formulations divergentes données à différentes époques par les théologiens, alors que pour l'essentiel il y a accord complet. » Le patriarche était formel pour affirmer « la sincérité et la charité » de la délégation pontificale.

Malgré certaines exagérations, dues au genre journalistique, que contient cette note, les dernières phrases que nous avons citées semblent bien résumer les idées que S. S. le patriarche œcuménique s'efforce de répandre, non sans difficulté mais aussi non sans succès, dans le monde orthodoxe. En tout cas, un article détaillé sur cette visite, dans *AA*, 28 juin, se termine par ces mots : « Cette visite particulièrement significative a contribué à créer une atmosphère de rencontre entre les deux Églises et a manifesté les bonnes dispositions existantes pour la compréhension et la collaboration ».

L'article du R. P. Charles Boyer, S. J., *Tendances actuelles de l'œcuménisme catholique*, dans *Unitas* XIV, 2/3, s'est acquis une étrange notoriété. Il n'a pas plu à bien des catholiques — dont G. Bavaud dans *La Semaine catholique de la Suisse romande*, 31 août 1961 — ni non plus à l'auteur d'un article anonyme dans

AA, 30 août-13 sept. Celui-ci s'indigne contre le refus à l'Orthodoxie du titre d'Église. Mais à cette même époque — septembre — nous lisons dans *KK*, sous le titre *L'Église orthodoxe et toi* la série de sous-titres suivants tout à fait inattendus sous pareil en-tête, il faut le dire : l'Immaculée Conception, l'Infaillibilité pontificale, l'Assomption de la Vierge Bienheureuse, le Mouvement unioniste de l'Église grecque catholique, la validité des sacrements romains. Sous ce dernier sous-titre nous lisons : « Quand l'Église romaine se sépara de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, elle perdit *ipso facto* sa succession apostolique [Le P. Boyer reconnaît plus généreusement que l'Église orthodoxe conserva la sienne]. (...) La succession apostolique n'est pas seulement une réalité historique ; elle ne demeure que là où demeure le dogme orthodoxe. Par conséquent, il ne reste aucune transmission véritable du Saint-Esprit dans le cas où les évêques en question ne professent pas le dogme correct. Puis donc que seule l'Orthodoxie appartient à l'Église véritable, que dire de ceux qui, même chrétiens, n'appartiennent pas à l'Église orthodoxe ? etc. » Donc réciprocité quasi parfaite entre le P. Boyer et l'écrivain orthodoxe, avec toutefois une générosité légèrement plus ouverte chez le catholique. Cette acribie dans l'application de principes abstraits ne semble pas pouvoir mener très loin.

Avant la convocation de la Conférence panorthodoxe de Rhodes, l'archevêque latin d'Athènes a adressé à ses fidèles une LETTRE PASTORALE les appelant à la PRIÈRE pour l'entière réussite de la rencontre [1].

Anglicans. — La hiérarchie catholique de l'Angleterre et du Pays de Galles a formé un COMITÉ de cinq membres sous la présidence de l'archevêque de Liverpool, Mgr HEENAN, afin de promouvoir l'unité chrétienne en Angleterre. Voici les autres membres de ce comité : Mgr John MURPHY, archevêque de Cardiff, Mgr Joseph RUDDERHAM, évêque de Clifton, Mgr CASHMAN, évêque auxiliaire de Westminster et Mgr HOLLAND, évêque coadjuteur de Portsmouth. La création de ce comité est salué comme une sorte de réponse aux gestes récents de la part des

1. *K*, 20 sept.

anglicans et son annonce a été accueillie avec satisfaction par plusieurs représentants de l'Église d'Angleterre et des Églises libres. Dans un article où il annonce sa formation, Mgr Heenan dit qu'il servira à « seconder les efforts du Secrétariat (pour l'unité) à Rome » [1].

Lord FISHER de Lambeth, ancien archevêque de Cantorbéry, dans son discours d'adieux au Conseil britannique des Églises (24 oct.), a reparlé des RAPPORTS NOUVEAUX entre l'Église d'Angleterre et l'Église catholique. Celle-ci, a-t-il dit, est « devenue une alliée au lieu de l'adversaire qu'elle fut ». « C'est là une évolution surprenante, un chapitre tout nouveau, tant de l'histoire universelle que de l'histoire du christianisme. Le salut ne commence que lorsqu'on sait exprimer ses regrets et reconnaître ses torts. L'Église de Rome a commencé à le faire et nous tous aussi ». Le lendemain, lord Fisher reprenait le même thème devant un conseil diocésain à Newcastle-on-Tyne : « Jusqu'à la dernière guerre mondiale, disait-il, et même après, les rapports entre l'Église catholique et l'Église d'Angleterre ont été aussi inamicaux et aussi glaciaux que possible (...). Mais à présent (...) le rideau de fer est levé » [2].

On sait que l'ENCYCLIQUE *Mater et Magistra* a trouvé un écho favorable un peu partout dans le monde chrétien, et au delà. Notons ici que le diocèse anglican de MELBOURNE a adopté à l'unanimité une motion qui « approuve dans ses grandes lignes l'enseignement social » de cette encyclique et qui recommande aux anglicans d'en faire l'étude comparative avec le rapport de la Conférence de Lambeth de 1958. En présentant la motion, le Rév. J. F. STEVENSON, vicaire de North Balwyn (Melbourne) a déclaré entre autres : « J'espère qu'en adoptant cette motion et quelques autres, notre synode déclarera carrément que le temps du confortable ghetto du non-engagement anglican est révolu et que tous les sujets dont traite cette importante encyclique sociale sont l'affaire de l'Église et de ses membres » [3].

Le Rt Rev. Arthur LICHTENBERGER, évêque-président de l'Égli-

1. *The Universe*, 4 août. Tr. fr. *DC*, 17 sept., col. 1157 ss.
2. *CT*, 27 oct. ; *SŒPI*, 3 nov., p. 4 ; *ICI*, 15 nov., p. 12.
3. *SŒPI*, 13 oct., p. 4.

se épiscopalienne des USA, en route vers New Delhi, a fait une VISITE DE COURTOISIE à S. S. JEAN XXIII, le 15 novembre dernier. A l'issue de l'audience qui a duré 40 minutes, l'évêque a déclaré que le Pape avait montré beaucoup d'intérêt pour l'Assemblée du C.O.E. à New Delhi, se disant désireux de contribuer à créer une atmosphère de charité et de compréhension.

Protestants. — Le pasteur Dr. A. C. CRAIG, modérateur de l'Assemblée générale de l'Église d'Écosse, a reçu l'autorisation de faire une visite de courtoisie au pape Jean XXIII, quand il se rendra à Rome en mars prochain et pour autant qu'il reçoive une invitation. La décision a été prise par les trois comités de l'Assemblée générale chargés en mai dernier d'examiner l'opportunité d'une telle visite en expliquant que l'Église d'Écosse souhaite améliorer les relations entre protestants et catholiques en Écosse et à l'étranger [1].

S. Ém. le cardinal BEA, président du Secrétariat pour l'union des chrétiens, a publié deux ARTICLES très documentés sur les Protestants et le Concile [2].

A STRASBOURG, en novembre, une série de conférences interconfessionnelles a eu lieu. Elle avait été organisée par S. Exc. Mgr ELCHINGER, évêque coadjuteur de Strasbourg. Du côté orthodoxe ont pris la parole Mgr CASSIEN et le professeur Paul EVDOKIMOV, respectivement recteur et professeur de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge à Paris. Prenant à son tour la parole, le pasteur Marc BOEGNER a confié à l'auditoire sa pensée sur les rapports entre le Mouvement œcuménique et l'Église catholique. Parlant de l'annonce du concile, « intérêt exceptionnel et réserve », dit-il, telle fut la réaction aussi bien des Orthodoxes que des anglicans et des protestants. Ces derniers sont ballottés entre la crainte et l'espoir. Ils redoutent, dans l'immédiat, un durcissement de part et d'autre. Ils discernent aussi à l'intérieur de l'Église catholique des tendances qui ne paraissent pas conformes aux intentions du Pape : en définitive, ils craignent que

1. *Catholic Herald*, 13 oct., p. 5.
2. Dans *La Civiltà Cattolica*, 16 sept. et 7 oct. ; tr. fr. *DC*, 19 nov., col. 1449 ss.

l'institution bureaucratique n'étouffe l'événement prophétique. Les espoirs, d'autre part, reposent sur des indices encourageants, tels que la délégation d'observateurs officiels à New Delhi, le sérieux de la préparation conciliaire et la création du Secrétariat pour l'unité des chrétiens. Les protestants souhaitent que ce Secrétariat subsiste après le concile [1], afin d'instaurer un dialogue effectif avec le Conseil œcuménique des Églises. Du côté protestant, affirme le pasteur Boegner, deux questions retiennent surtout l'attention : le mystère de Marie et la primauté de Pierre [2].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Dans un ARTICLE *Vers la Nouvelle Delhi*, Mgr JAKOVOS, archevêque orthodoxe d'Amérique, expose ses idées « personnelles, responsables » sur le sens du Mouvement œcuménique. Voici l'un ou l'autre extrait caractéristique : « Le C.O.E. est une famille d'Églises ; je souhaite qu'un jour il devienne la famille de toutes les Églises, afin que Dieu soit au milieu de nous. Les Églises-membres du C.O.E. appartiennent l'une à l'autre et à Dieu malgré les différences qui s'efforcent de nous tenir séparés ». « Le Mouvement œcuménique est le mouvement de l'Église. La vie œcuménique est la vie de l'Église. De ce fait, le « Mouvement œcuménique » ne peut ni être appelé protestant avec un léger coloris orthodoxe, ni vice-versa. Le « Mouvement œcuménique » n'est pas moins œcuménique dans sa nature et ses aspirations que l'Église elle-même ». Tout l'article se met sur un plan de pensée très élevé et témoigne d'une grande ouverture [3].

Dans un MESSAGE adressé à la conférence panorthodoxe de Rhodes, l'archevêque de Cantorbéry, le Dr. RAMSEY, propose une REPRISE DES CONTACTS THÉOLOGIQUES entre l'Église orthodoxe et l'Église d'Angleterre, contacts qui furent interrompus en 1931. « C'est mon grand espoir qu'il y ait de nouveau des conversations théologiques entre la sainte Église orthodoxe et l'Église d'Angleterre pour découvrir le chemin de l'unité dans la vérité doctrinale. La reprise de telles délibérations théologiques a été

1. Le Pape a assuré au Dr. Lichtenberger, lors du séjour de celui-ci à Rome (voir ci-dessus) qu'il en serait ainsi (cfr *Tijd-Maasbode*, 16 nov.).
2. *La Croix*, 10 et 21 nov.
3. *AA*, 26 juil.

attendue avec impatience et sera un encouragement pour de nombreuses âmes à la recherche de l'unité »[1].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Mention a été faite déjà de la visite du Dr. RAMSEY à l'Église vieille-catholique d'Utrecht (ci-dessus p. 535). On a souligné que ce fut la première visite du nouvel archevêque de Cantorbéry à une Église de l'étranger depuis son intronisation.

L'attitude de l'Église d'Angleterre devant le projet pour la nouvelle ÉGLISE DE LANKA (Ceylan) ne s'est pas beaucoup précisée aux Convocations de Cantorbéry et d'York en octobre dernier[2]. La Chambre haute (des évêques) de la Convocation d'York a revisé sa décision de mai dernier et rejeté par sept voix contre quatre l'établissement de liens de communion entière. La Chambre basse (du clergé) a fait de même par 47 voix contre 43. La Chambre du clergé de la Convocation de Cantorbéry, en sa session d'octobre, a approuvé la décision prise déjà au mois de mai par la Chambre haute, à savoir de nouer des liens de pleine communion. Toute la question semble donc pour le moment rester en suspens.

Sans nous arrêter cette fois aux PROJETS D'UNION discutés les derniers temps aux USA, mentionnons seulement un « MANIFESTE catholique de l'unité » publié par l'AMERICAN CHURCH UNION qui groupe les éléments anglo-catholiques de l'Église protestante épiscopale aux États-Unis.

Ce manifeste, adressé à tous les évêques anglicans du monde, affirme que le moment est venu pour la « vaste majorité catholique

1. *The Times*, 26 sept., p. 9.

2. L'Église de Lanka, dont la constitution est discutée depuis plus de vingt ans, doit réunir les Églises anglicane, baptiste, méthodiste, presbytérienne de Ceylan et le diocèse de Jaffna actuellement rattaché à l'Église de l'Inde du Sud. La conférence de Lambeth avait déjà donné son approbation à ces projets. Cfr D. H. M., *La conférence de Lambeth 1958 et les projets d'union à Ceylan et en Inde du Nord-Pakistan*, dans *Irénikon* XXXI (1958), p. 245-251 ; et R. ROUQUETTE, *Un test œcuménique. le projet d'union des Églises à Ceylan*, dans *Études*, juil.-août 1961, p. 110-115. Puisque les anglicans constituent les six dixièmes de la future Église unie, la prise de position de l'Église d'Angleterre est importante pour la réalisation du projet. Le grand problème ici est celui de l'unification des ministères et du sens à donner en tout cela à l'ordination épiscopale.

au sein de la chrétienté » d'assurer la direction des efforts pour l'unité de l'Église. Le terme « catholique » s'applique selon la définition qu'en donne le manifeste, aux communautés chrétiennes « qui maintiennent la foi des symboles des conciles oecuméniques de la chrétienté primitive encore unies et restent fidèles à leurs décrets généralement reçus. »

Tout en faisant l'éloge du Conseil oecuménique des Églises pour « les nombreux et grand services qu'il a rendus à la cause de l'unité » ce manifeste constate que le Conseil ne représente pas la chrétienté dans son ensemble puisque, « alors que la grande majorité des chrétiens sont catholiques, les forces dominantes au sein du Conseil ont toujours été protestantes, ce qui a fini par constituer une pierre d'achoppement sur le chemin qui mène à l'unité ». Le manifeste ajoute : « Pour le mouvement oecuménique, le danger consiste à ne se préoccuper que du problème oecuménique domestique de l'Église militante ici-bas et de négliger la question de l'Église toute entière... Nous ne saurions nous satisfaire de l'unité de l'Église militante actuellement. Ce qu'il nous faut chercher, c'est une Église militante dont l'unité terrestre exprime sacramentellement celle de l'Église authentique du Christ, unité non seulement géographique et chronologique, mais aussi céleste et éternelle. »

Le manifeste fait remarquer que le principe épiscopal représente une importance essentielle pour l'Église anglicane, alors que, trop souvent, on ne le présente que sous l'aspect « d'un type de structure ecclésiastique humain et terrestre certes désirable, d'un moyen d'assurer le meilleur mode réalisable d'administration ecclésiastique, alors qu'il s'agit de quelque chose d'absolument essentiel à la structure théologique de l'Église ».

Le manifeste met en garde contre certaines formules de réunion qui bien que le « fruit d'une réflexion et d'une prière sincères » n'en ressemblent pas moins à « des traités d'alliance compliqués... à des projets astucieusement mis au point pour unir les hommes sur la base de leur accord les uns avec les autres, même si cet accord se limite a constater leur désaccord ». Cet avertissement s'applique expressément à l'Église de l'Inde du Sud, constituée en 1947 par l'union entre anglicans, méthodistes presbytériens et congrégationnalistes ; aux projets d'union actuellement négociés à Ceylan, dans le nord de l'Inde et au Pakistan ; aux conversations de l'Église d'Angleterre avec l'Église presbytérienne d'Écosse et au projet d'union de l'Église presbytérienne unie, de l'Église protestante épiscopale, de l'Église méthodiste et de l'Église unie du Christ aux États-Unis, formulé par le Pasteur Eugène Carson Blake.

Enfin, selon le manifeste, l'unité de l'Église exige l'attachement total du Corps de l'Église tout entier à la totalité de la foi catholique, un culte commun selon des formes liturgiques fondées à la fois sur l'Écriture et la tradition de piété de l'Église à travers l'histoire ; et que tous ceux qui s'unissent soient prêts à reconnaître ce qui leur manque et à le recevoir sans amertume les uns des autres [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Nous terminons cette chronique à la fin de la première semaine des assises de l'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE du C.O.E. à NEW DELHI. A peine ouverte, le dimanche matin 19 novembre, deux décisions fort importantes furent prises. Le dimanche soir, fut décidée à l'unanimité la FUSION du Conseil œcuménique et du Conseil international des Missions (qui coordonne l'action de quelque 42.000 missionnaires protestants). Le lundi matin, l'Assemblée s'est prononcée sur l'ADMISSION de nouvelles Églises membres. C'est par 142 voix contre 3, et 4 abstentions, que l'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE a été admise au Conseil. Avant le vote, l'archevêque russe Mgr JEAN de San Francisco et l'évêque de l'Église luthérienne hongroise aux USA avaient exprimé leurs appréhensions et annoncé qu'ils s'abstiendraient. Le patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople, dans un MESSAGE à l'Assemblée, déclara qu'il souhaitait depuis longtemps cette admission. Les Églises orthodoxes roumaine et polonaise ont été admises par 144 voix contre 2 et 3 abstentions. L'Église bulgare a même obtenu 145 voix, contre 2 et 3 abstentions. En tout, le nombre des Églises membres du C. O. E. s'est accru de 23, ce qui fait au total 198.

Le patriarche ALEXIS a immédiatement envoyé à l'Assemblée un MESSAGE exprimant sa reconnaissance et témoignant aussi du souci de l'Orthodoxie russe pour la cause de l'unité chrétienne, en précisant que l'Église orthodoxe russe était prête à renforcer le témoignage orthodoxe au sein de la Commission FOI ET CONSTITUTION. L'archevêque NICODÈME, chef des seize délégués russes à New Delhi, a souligné ce désir de son Église de participer désormais aux travaux de cette commission, qui étudie plus directement les problèmes doctrinaux relatifs à l'unité des chrétiens.

1. *SŒPI*, 4 août, p. 1.

Une des premières discussions en séance plénière portait d'ailleurs sur les problèmes doctrinaux et a éveillé un intérêt particulier. Le professeur D'ESPINE (Genève), de la commission Foi et Constitution, a exprimé le vœu que les études portent surtout sur la doctrine car c'est la foi, plus que le témoignage et les œuvres, qui réunit tous les chrétiens dans le même troupeau.

Aux 625 délégués officiels des 175 Églises-membres, protestantes, anglicanes, orthodoxes et vieilles-catholiques, étaient venus s'ajouter 125 conseillers, 65 observateurs, parmi lesquels, on le sait, cinq observateurs officiels catholiques [1], 110 représentants de jeunesse, 67 délégués fraternels de diverses organisations chrétiennes et enfin des hôtes venus de l'Inde et d'autres pays.

Le secrétaire général, M. VISSER 'T HOOFT, dans son RAPPORT à la séance d'ouverture, a souligné que l'unité chrétienne n'est plus la préoccupation d'une élite seule, mais celle d'un très grand nombre. La proximité relative dans le temps de la récente réunion panorthodoxe, de l'actuelle Assemblée générale et du prochain Concile du Vatican donne l'impression d'une mobilisation générale pour l'œcuménisme. Parlant des progrès spectaculaires du C.O.E., il qualifia d'événement majeur du mouvement œcuménique la demande d'adhésion de l'Église orthodoxe russe qui offre l'extraordinaire occasion d'un dialogue réel entre les Églises d'Orient et d'Occident. Par son acceptation, la tâche œcuménique ne sera peut-être pas facilitée, mais elle sera considérablement enrichie. Saluant la présence des observateurs catholiques, M. Visser 't Hooft a mis en relief le caractère nouveau de cette représentation mandatée par le Secrétariat romain pour l'unité. « La nature de nos relations avec ce Secrétariat est celle d'un échange d'informations. Ainsi, il nous a été possible d'aborder certains points particuliers tels que les questions posées par les libertés religieuses, et que nous aimerions voir clarifier par le Concile du Vatican ».

1. Ce sont : le professeur Jan GROOT, délégué de la hiérarchie néerlandaise pour l'activité œcuménique ; le R. P. M.-J. LE GUILLOU, du centre *Istina* de Paris ; le R. P. Edward DUFF, directeur de l'Institut de l'Ordre social à St. Louis (Missouri) ; le R. P. Joseph EDAMARAN, de Calicut, provincial des Jésuites du Kerala, et le R. P. Ivan EXTROSS, chancelier du diocèse d'Allahabad (Inde septentrionale). Les deux derniers théologiens indiens ont été proposés par le cardinal GRACIAS de Bombay.

En attendant le moment de pouvoir revenir plus amplement sur cette solennelle rencontre de chrétiens en Inde, signalons encore un fait survenu dans ce pays à l'ombre de la grande Assemblée et qui ainsi pourrait échapper à l'attention. Il nous paraît assez significatif pour être relevé. A BANGALORE, à la veille de « New Delhi », catholiques et protestants ont débattu publiquement trois soirs de suite des questions œcuméniques. Organisées par M. Paul DEVANANDAN, dirigeant œcuménique protestant bien connu, ces rencontres étaient présidées par l'évêque N. C. SARGENT, de l'Église de l'Inde du Sud à Mysore, et par l'archevêque catholique Thomas POTHACAMURY, de Bangalore. Devant un public nombreux, quatre théologiens ont abordé les problèmes que soulèvent tant l'Assemblée que le second Concile du Vatican. Deux prêtres rédemptoristes, les RR. PP. T. K. LONG et Finnbar CONNOLLY, représentaient l'Église catholique ; du côté œcuménique les orateurs étaient les professeurs J. Russel CHANDRAN et J. Robert NELSON, ancien secrétaire de la commission Foi et Constitution du C.O.E. On a fait ressortir tout ce qui permet de considérer les chrétiens comme frères dans le Christ, tout en admettant que les différences de dogme et de structure ecclésiastique empêchent tout optimisme facile quant à l'unité chrétienne visible [1].

De telles confrontations ont dans tout le contexte actuel surtout une valeur de témoignage et paraissent marquer définitivement la fin d'une longue période de « controverse à distance », où, semble-t-il, on oubliait trop que la Vérité se révèle à ceux qui se réunissent au nom du Seigneur.

25 novembre 1961.

1. *SŒPI*, 3 nov., p. 7.

Notes et documents

I. Le Congrès panorthodoxe de Rhodes.

Comme l'a déclaré un des membres les plus importants du Congrès, et secrétaire des réunions, le métropolite Chrysostome Constantininis de Myre, si le Congrès panorthodoxe de Rhodes a pu se tenir, « c'est grâce aux espoirs de plusieurs siècles et aux nobles efforts de plusieurs dizaines d'années ». Un des membres du Conseil œcuménique des Églises qui dirigeait la délégation des trois observateurs venus de cet organisme pour assister au Congrès, n'a pas craint d'appeler celui-ci « un triomphe de l'Orthodoxie » [1]. D'autre part, un correspondant catholique, présent également, intitule son article sur cet événement « Une grande date pour l'Église Orthodoxe » [2].

C'est après une longue préparation, en effet, que le Patriarcat œcuménique avait pu enfin réaliser le projet déjà ancien d'une assemblée panorthodoxe plénière. Comme nous l'avons déjà dit [3] elle était destinée à préparer un prochain prosynode, lequel devrait aboutir en son temps dans la pensée de l'Église orthodoxe à un Concile œcuménique situé dans la ligne des sept premiers grands conciles de l'Église, et où l'union serait réalisée.

La conférence panorthodoxe de Rhodes a effectivement réuni cette fois-ci, contrairement à ce qui avait eu lieu aux dernières réunions similaires, toutes les Églises autocéphales ou autonomes. Ne furent absentes que les petites Églises de Finlande et de Géorgie. Encore la première s'était-elle fait excuser pour des raisons financières et la seconde était-elle représentée par l'Église patriarcale de Moscou.

1. Fr. House, *Un triomphe de l'Orthodoxie : Le Congrès pan-Orthodoxe de Rhodes* dans *World Council of Churches Information* du 27 oct. 1961 (nº F/36-61), p. 1.

2. C. J. Dumont O. P., *La Conférence de Rhodes* dans *ICI*, 1er nov. 1961 (nº 155), p. 39.

3. *Irénikon*, 1961, nº 3, p. 289.

Certains milieux se sont étonnés de l'absence des trois juridictions russes de l'émigration non rattachées au patriarcat de Moscou. On a dit que celui-ci avait mis son *veto*, étant donné qu'il a montré diverses fois son opposition envers ces groupements auxquels, bien que composés de Russes orthodoxes, il refuse l'appartenance à l'Église russe. D'autre part, les invitations n'étaient envoyées qu'aux autocéphalies et aux Églises autonomes, ce que, en soi, ces juridictions ne sont pas.

Le travail de la conférence devait « se consacrer aux rapports, au choix, à l'acceptation ou au rejet éventuel et en dernier lieu à l'inscription des sujets à l'ordre du jour définitif du futur prosynode », que le Patriarche œcuménique veut réunir dans avenir assez proche.

Bien avant la conférence, le Patriarche œcuménique avait dressé et envoyé à tous les intéressés un projet d'ordre du jour, dont le texte a été publié dans la presse et que nous avons reproduit dans *Irénikon* nº 3 de cette année [1]. Ce document où se remarquait une tendance bien visible au renouvellement de l'Église et à son adaptation aux conditions de vie du XXe siècle, devait fournir une base pratique au travail d'élaboration d'un elenchus complet et définitif des sujets à discuter au futur prosynode. Le comité d'organisation, sous la présidence dynamique de Mgr Spiridon de Rhodes, et composé de Mgr Apostolos de Karpathos, de MM. Kapsambelis et Baïzos, fonctionnaires du Ministère des Affaires Étrangères, avait dressé un programme varié et attrayant. « Avec le concours du gouvernement grec, nous fait savoir un de nos confrère présent à l'Assemblée [2], il a pu recevoir de façon magnifique les nombreux délégués et invités de la Conférence qui garderont tous le meilleur souvenir de cette grande réunion chrétienne caractérisée par une organisation parfaite. Ils n'oublieront jamais non plus l'amabilité et la serviabilité à toute épreuve des organisateurs responsables et de leurs subalternes. Personnellement nous tenons, à leur en exprimer notre plus vive et plus profonde gratitude ».

Il y avait à Rhodes en premier lieu les délégations des différentes Églises orthodoxes patriarcales, autocéphales ou autonomes, les premières formées chacune de trois évêques, d'un professeur de théologie et de deux conseillers théologiens ; les dernières d'un évêque, d'un professeur de théologie et de deux conseillers théologiens. Voici la liste complète des délégations, des observateurs orientaux et occidentaux ainsi que des autres invités :

1. *Ibid.*, p. 398-402.
2. D. Athanase VAN RUYVEN, cfr la liste citée plus loin.

Du Patriarcat œcuménique : le métropolite Chrysostome de Philippes, Néapolis et Thasos, président du Congrès ; les métropolites Maxime de Sardes, Méliton d'Imbros et Tenedos, Chrysostome de Myre, professeur à l'École de théologie de Chalki ; le grand économe Georges Anastasiadis, professeur à Chalki ; le grand protonotaire Emmanuel Photiadis, professeur à Chalki ; M. B. Anagnostopoulos, professeur à Chalki, secrétaire adjoint.

De l'Église d'Alexandrie : les métropolites Parthenios de Péluse, Constantin de Leontoupolis, Synesios de Nubie, Parthenios de Carthage, Eustathios d'Accra ; l'archimandrite Nikodimos Galliatsatos.

De l'Église d'Antioche : les métropolites Ignatios de Hama, Alexandre de Homs et Élie d'Alep ; le professeur E. Michaïlidis ; l'archimandrite Athanase Skaf, secrétaire.

De l'Église de Jérusalem : les archevêques Epiphanios d'Amman, Aristovoulos de Kyriakoupolis ; l'archimandrite Germanos, Skevophylax ; les professeurs B. Vellas et P. Trembelas.

De l'Église de Russie : les archevêques Nicodème de Jaroslavlj et Rostov, Basile Krivošein de Bruxelles ; l'évêque Alexis de Tallin ; l'archiprêtre Vitalij Borovoj, professeur adjoint ; M. A. Botevskij, secrétaire du Département des Relations étrangères de l'Église de Russie, M. I. Valamov, du même département, et M. V. Alekseev, interprète.

De l'Église de Serbie : le métropolite Damaskin de Zagreb ; les évêques Emilian de Timok et Basile de Žiča ; le protonotaire Miloutin Petrović ; le professeur Kostić.

De l'Église de Roumanie : le métropolite Justin de Moldavie ; les évêques Nicolas Corneanu d'Arad, et André Moldovanu des églises roumaines d'Amérique ; l'archiprêtre Liviu Stan, professeur de théologie, et le P. Grigorie Gernayianu ; les professeurs N. Ţitescu et L. Florea.

De l'Église de Bulgarie : les métropolites Clément de Stara Zagora et Maxime de Lovec ; l'évêque Partenij de Leucie ; le protopresbytre Stefan Cankov, académicien ; les professeurs D. Dulgerov et A. Michaïlov.

De l'Église de Chypre : le métropolite Gennadios de Paphos ; l'archimandrite Constantin Levkosiatis, recteur du séminaire « Apostolos Varnavas » ; le professeur A. Mitsidis.

De l'Église de Grèce : les métropolites Jakovos de Mytilène, Timotheos de Maronia et Seraphim de Iannina ; les professeurs B. Ioannidis, H. Alivizatos et P. Bratsiotis.

De l'Église de Pologne : le métropolite Timothée de Varsovie ; l'évêque Stefan de Bialystok ; les archiprêtres Gomaski et Gosko.

De l'Église de Tchécoslovaquie : l'évêque Dorofej de Prjašev, l'archiprêtre Georges Novac.

Délégations des Églises orientales mineures.

De l'Église copte : le métropolite Clément Kinor Rader (absent) ; les Rév. Ioannis Grigis Markos et Makarios d'El Suryani ; M. Michel Tadros.

De l'Église éthiopienne : l'archevêque Philippos de Jérusalem ; le Rév. Abuna Hampte Mariam.

De l'Église arménienne : l'évêque Jerobé Manukian.

De l'Église jacobite syrienne d'Antioche : l'archevêque Gregorios Boulos ;

l'évêque Meletios Barnabas de Homs ; l'archimandrite Salibre Shamdon Isaac ; M. Tama-Khoury.

De l'Église jacobite du Malabar : l'évêque Philoxenos Daniel ; le Rév. K. Philippos.

Hôtes et observateurs non orthodoxes.

De l'Église anglicane : l'archevêque McInnes de Jérusalem ; le Rev. John Findlow, chapelain de l'église anglicane d'Athènes.

De l'Église épiscopalienne des États-Unis : le Rév. McDonald.

De l'Église Vieille-Catholique : le Rév. Prof. Küppers (Bonn).

Du Conseil œcuménique des Églises : les Rév. F. House et R. Maxwell ; le Dr. N. Nissiotis.

Des Églises protestantes : les professeurs F. Heiler et P. Meinhold ; MM. L. McMahon et C. King.

De l'Église catholique : les RR. PP. Dumont, O. P., Duprey, P. B., Wenger, A. A., van Ruijven, O. S. B. et Jungclaussen, O. S. B.

Observateurs orthodoxes.

Les métropolites Damaskinos de Demetrias, Emmanuel de Cos, Isidoros de Leros et Kalymnos ; les évêques Germanos de Nyssa, Charlotte, N. C. (U.S.A.) et Emilianos de Meloa (Genève) ; les professeurs J. Kotsonis, J. Karmiris, K. Bonis, G. Konidaris, N. Siotis, J. Trakas, D. Tsakonas ; M. Charissiadis ; les archimandrites Dionysios Baïraktaris, Stylianos Charkianakis, Damaskinos Papandreou, Kosmas Papadopoulos, Pierre l'Huillier (de l'exarchat de Moscou à Paris), André Scrima (roumain) ; le R. P. Serafim Surenskij (prêtre roumain, U.S.A.) ; MM. S. Alexiou, A. Keramidas, E. Moutsoulas (du « Syndesmos »), Mme L. Bulton (U. S.A.).

Voici, d'après notre correspondant, les étapes du Congrès :

« D'après le programme, tous ces invités devaient arriver à Athènes dès le 20 ou le 21 septembre. Le 22 ils s'embarquaient au Pirée et, après escales à Tinos et à Patmos en vue d'une visite de pèlerinage aux sanctuaires de ces deux îles, ils arrivaient à Rhodes le samedi matin 23 septembre. Après une réception officielle à l'Hôtel de ville par le maire, ils se rendirent à l'église de l'Annonciation pour une Doxologie solennelle.

» Le dimanche 24 septembre vit s'ouvrir la Conférence par une grande Liturgie célébrée par le Président, Mgr Chrysostome de Philippes, avec concélébration de tous les autres chefs de délégations et de nombreux prêtres de toutes langues. Ce fut une Liturgie « votive » du Saint-Esprit, où tous les textes étaient empruntés à la fête de la Pentecôte. N'était-ce pas du reste une petite Pentecôte que cette assemblée ? Toutes les langues se mêlaient harmonieusement pour invoquer la lumière de l'Esprit-Saint sur une réunion vraiment historique, la première jamais vue, de toutes les Églises orthodoxes.

» L'après-midi, il fut procédé (toujours à l'église de l'Annonciation) à l'ouverture solennelle de la Conférence. Après le Président, toutes les Églises présentes, tant orthodoxes que les autres, adressèrent leur message respectif à la grande Assemblée.

Cette longue succession de messages, empreints d'un véritable esprit chrétien, ne laissait pas d'impressionner. Il y avait eu des tractations en vue d'une invitation officielle de l'Église de Rome à la Conférence, mais elles n'avaient pas abouti et on avait dû se contenter de quelques invitations à titre privé.

» Les jours suivants, du lundi 25 au samedi 30 septembre, furent consacrés à l'élection et au travail des commissions spéciales chargées de dresser la liste définitive des sujets à traiter au prochain prosynode panorthodoxe. La plupart de ces sessions ne furent ouvertes qu'aux seuls membres des commissions. »

La presse avait fait grand cas de discussions qui eurent lieu lors des premières séances concernant la présidence du Congrès. Grâce à la modération de chacun, une solution satisfaisante fut trouvée, où l'honneur traditionnel de Constantinople fut respecté.

« A la fin des travaux, la liste des sujets est apparue sensiblement la même que celle qui avait servi aux débats. Quelques légères modifications avaient seulement été apportées ; certaines matières avaient été groupées un peu autrement et le nombre des chapitres un peu réduit. Tout le reste fut maintenu tel quel. Fut maintenue notamment, dans le chapitre des relations de l'Église orthodoxe avec les Églises d'Occident, la mention de l'Église catholique et de son désir de rapprochement, On garda à l'Église catholique sa première place avant les autres Églises d'Occident ».

» En fin de Conférence, les représentants du Patriarcat oecuménique ne cachèrent pas leur joie devant le résultat obtenu. On peut constater l'entente et une assez grande unité des douze Églises orthodoxes, en même temps que leur désir de travailler ensemble à la préparation du prochain prosynode panorthodoxe qui pourra se réunir, espère-t-on, d'ici trois ou cinq ans. Il reste certes une grosse somme de travail à fournir car le programme est chargé et les questions sont souvent difficiles et complexes. Certains délégués désirent attendre le résultat du Concile catholique, qui certainement aura une répercussion sur les Églises orthodoxes en général et sur leur prosynode en particulier.

» Notons que dans une interview qui eut lieu à Athènes après la Conférence, l'archevêque russe Nicodème a fait remarquer entre autres que si vraiment l'Église romaine changeait son attitude dans

la question de l'épiscopat en le revalorisant pleinement, comme on l'entend dire, il y aurait des possibilités de parler avec cette Église. On jugera à ce détail de l'influence que le concile du Vatican II aura éventuellement pour ou contre le rapprochement.

» Ce qui donna à la Conférence de Rhodes un caractère particulièrement utile ce furent les contacts directs et personnels entre les membres de toutes les Églises présentes. Si la diversité des langues créait parfois quelque difficulté et si une réserve, d'ailleurs compréhensible, se sentait de-ci de-là chez les délégués venus de derrière le rideau de fer, le contact fut néanmoins aisé et cordial et c'est là certainement un facteur de compréhension et de rapprochement, toujours attaché comme une grâce particulière à ces sortes de rencontres.

» La conférence de Rhodes est donc avant tout le témoin d'une tendance vers une unité plus grande, plus réelle et plus profonde entre les Églises orthodoxes elles-mêmes. Un tel mouvement ne peut pas ne pas contribuer aussi, sous la poussée de l'Esprit Saint, à se poursuivre au delà de ce cercle, comme nous en avons du reste déjà maints indices.

» Le Message final, proclamé solennellement le dimanche 1er octobre pendant la liturgie, et qu'on lira plus loin, ne manqua pas d'ailleurs de faire allusion à cette unité de tous les chrétiens et de la saluer de loin, en soulignant que, dans la Divine Liturgie, l'Église orthodoxe ne cesse jamais de la demander à Dieu. En effet, dans sa prière liturgique, elle parle fréquemment de la pluralité des Églises locales qui forment ensemble l'Église unique, et elle se réfère aussi, comme par exemple dans le symbole de la foi, à l'Église une, sainte, catholique et apostolique, montrant ainsi que les Églises particulières font un tout, et que l'Église dans son ensemble veut les contenir toutes. »

* * *

A la Conférence de Rhodes, furent présents des délégués des Douze Églises orthodoxes majeures. Les réunions non liturgiques se tinrent toutes au palais de la Métropolie de Rhodes. L'accord réalisé entre toutes les Églises représentées donnait une impression majestueuse de l'Unité de l'Église orthodoxe. Dans l'ordre des patriarcats, Moscou venait en cinquième lieu, la première place étant occupée par Constantinople, et les trois suivantes par les patriarcats respectifs d'Alexandrie, d'Antioche, et de Jérusalem, suivant l'ordre proclamé par les anciens conciles.

Comme on l'a remarqué, les anciennes Églises orientales séparées depuis Éphèse et Chalcédoine avaient toutes des délégations d'observateurs. Plusieurs d'entre elles avaient espéré pouvoir s'unir dès à

présent à l'Orthodoxie, mais les différences se révélèrent plus grandes qu'on ne le pensait. Ce qui n'empêche pas que les relations furent très cordiales et qu'un grand rapprochement se soit effectué de part et d'autre. On a remarqué aussi dans les discussions la grande modération de l'Église du patriarcat de Moscou. Si l'athéisme comme tel n'a pas été visé dans les conclusions, la proclamation de la foi orthodoxe traditionnelle équivalait à une prise de position qui ne laissait place à aucune équivoque à ce point de vue.

Sans doute, il serait utopique et faux de croire que l'union des Églises orthodoxes entre elles soit réalisée en tous points. La différence d'idée et d'opinions est intrinsèque à toute réunion d'hommes et elle est souvent un bien, au sein même des accords plus généraux. Comme l'a très bien fait remarquer le Dr. N. Nissiotis, observateur à Rhodes du C. O. E. : « Il ne s'agit pas d'imaginer que nous entendons un accord complet des délégués sur ces problèmes, mais bien précisément que les désaccords en présence et qui tirent leur origine, bien entendu, des milieux différents dans lesquels vivent aujourd'hui les Églises orthodoxes, ne sont pas capables d'apporter les moindres déchirures dans les relations réciproques. Il existe en effet au préalable ce principe un et toujours le même, surnaturel, métaphysique, insaisissable, mais immédiatement perceptible et présent, grâce auquel les Églises orthodoxes se meuvent, c'est-à-dire l'Église une comme puissance et grâce, qui surmonte à chaque instant tout mouvement séparatiste humain. J'ai assisté à beaucoup de réunions internationales, interconfessionnelles et interecclésiastiques, mais je puis faire remarquer que la conférence panorthodoxe en différait beaucoup, sous ce rapport précisément de l'unanimité en l'Esprit, avec laquelle on acceptait les divergences. C'est là chose très difficile à exprimer et à analyser dans ces causes, pour la bonne raison qu'elle tient non à des puissances humaines, des lois de la discipline ou de simple courtoisie entre membres de la Conférence, mais du mystère de l'opération de Dieu dans son Église ».

L'Orthodoxie a en ce moment une volonté ferme d'unir entre elles davantage les autocéphalies. On a remarqué en effet que, par l'énergie du patriarche œcuménique, Athénagore Ier, à vouloir la réussite de ce congrès, son prestige et même son rôle spécifique se sont affirmés, « rôle non pas comparable, a-t-on écrit, à celui de la papauté romaine, mais plutôt agent catalyseur responsable de maintenir les rapports entre Églises autocéphales constituant l'Église orthodoxe » [1]. Il est

1. Fr. House, *l. c.*, p. 2.

utile de noter ici que Mgr Jacques de Mitylène, a souligné dans son discours inaugural que « dans une époque où tout s'organise et où l'unité isolée est anéantie, l'autocéphalie, qui a ses avantages, a le gros inconvénient de morceler et d'isoler. Il faut se réunir, penser, étudier, discuter ensemble tout ce qui a trait à la vie de l'Église. Il faut affronter ensemble les problèmes que notre époque pose à l'Orthodoxie »[1]. A cette fin, le patriarche œcuménique constituera une commission centrale panorthodoxe, laquelle siègera sans doute à Constantinople, et des commissions spécialisées seront établies dans les différentes autocéphalies, et dont le but sera de préparer le futur prosynode.

Dans cette volonté de convergence, et malgré quelques résistances conservatrices, un désir de ressourcement aux grandes origines de la foi chrétienne et, d'autre part, une tendance à adapter l'Église au monde moderne font que les perspectives du développement du programme de Rhodes ressemblent tout de même en plusieurs points aux buts du futur concile de l'Église catholique. Il faut espérer à ce point de vue qu'une communication pourra s'établir entre les Pères du concile et les pasteurs intéressés à ces problèmes dans l'Église orthodoxe. Beaucoup de questions, en effet, sont les mêmes partout dans le christianisme, et tiennent en somme à ce que nous vivons en une même époque, où un même esprit se respire en tous lieux.

Beaucoup ont été frappés à Rhodes de ce que pouvait être, pour une Église, la célébration liturgique dans toute sa splendeur de témoignage, et combien l'Église d'Orient en avait conservé magistralement le secret. On a remarqué aussi combien l'intervention des problèmes politiques ont été, en un certain sens, sublimé par l'orientation religieuse du Congrès et par la foi vivace de l'Église orthodoxe et sa fidélité aux principes évangéliques. Au reste, la publication ultérieure des Actes du Congrès nous donnera l'occasion de revenir encore sur ces questions.

En somme la conférence panorthodoxe de Rhodes vient s'insérer en bonne place dans le grand mouvement pour l'unité qui passionne tous les croyants en ce moment. Elle a devancé de quelques semaines l'Assemblée œcuménique de New Delhi, et, comme on l'a remarqué, n'est pas sans avoir bénéficié de cette émulation soudainement déclanchée par le concile de Jean XXIII.

1. Cfr *Proche-Orient chrétien*, 1961, n° 3, p. 289.

II. Message du Congrès panorthodoxe de Rhodes.

« Gloire à la Sainte-Trinité, Consubstantielle, Vivifiante et Indivisible.

Chers frères et enfants en notre Seigneur, que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous tous. Il a plu au Christ, notre suprême Pasteur, de nous réunir tous ensemble dans cette île de Rhodes, que Dieu protège. Nous représentons nos saintes Églises, où que ce soit. Nous avons pour but de proclamer au monde, dans la mesure de nos forces, le message de notre Église une et indivisible ; de manifester notre unité et d'accomplir la tâche et le but particulier de ce congrès. C'est en toute humilité d'esprit et pleins de bienveillance que nous adressons à tous ce message, à la fin d'un congrès que Dieu a si manifestement inspiré et abondamment béni.

Nous avons conscience de notre grande responsabilité devant Dieu et devant les hommes. Dans les limites strictes de nos responsabilités présentes, nous avons procédé à l'examen des questions qui nous étaient soumises dans un esprit fraternel et uni. Et c'est à l'unanimité que nous avons fixé la liste des sujets à inclure dans l'ordre du jour du futur prosynode. Il s'agit des questions qui ont longtemps préoccupé nos Églises orthodoxes locales et nationales et le monde chrétien dans son ensemble. Nous en avons maintenant donné une définition plus précise qui constituera l'ordre du jour des études et délibérations du prosynode futur. Nous avons l'espoir que, Dieu voulant, cela préparera la voie aux solutions nécessaires et aux bonnes et claires décisions que le concile œcuménique ultérieur devra prendre.

Notre assemblée même a constitué un événement important. Nous n'avons pas oublié ce fait fondamental et très évident, que les yeux des membres de nos Églises, partout dans le monde, et en réalité du monde chrétien œcuménique tout entier, étaient fixés sur nous et sur notre travail. C'est la première fois depuis longtemps que l'Orthodoxie se réunit pour un congrès aussi représentatif de sa plénitude. Pendant ces journées, nous, délégués des Églises, avons été profondément conscients de l'importance de cet événement et de notre responsabilité devant les grandes espérances du monde.

Nous quittons ce congrès, fortifiés dans notre foi, notre espérance et notre amour, et certains de la force dans l'unité de notre sainte Église orthodoxe.

Nous nous sommes particulièrement souciés des responsabilités de nos Églises locales et nationales dans le monde contemporain, des

problèmes de la vie quotidienne de leurs fidèles et de l'humanité tout entière. Nous assurons donc tous les hommes que l'Orthodoxie réalise pleinement ses responsabilités et obligations envers eux.

Nous croyons que nos Églises orthodoxes locales et nationales, toutes sœurs les unes des autres, conservent la foi salutaire de nos pères et persistent dans cette unité qui est l'image de l'unité mystique et surnaturelle de la Divinité très sainte, souveraine et qui siège sur un seul trône. Telle est l'unité, à la fois profonde et imperturbable, que notre Église orthodoxe a manifestée en cette occasion historique.

L'existence de l'Église sur terre a pour symbole l'unité dans l'amour, l'accomplissement du « commandement nouveau » (*Jean* 13, 14) que le Seigneur nous a donné. « Sa divine puissance nous a fait don de tout ce qui contribue à la vie et à la piété, en nous apprenant à connaître Celui qui nous a appelés par sa gloire et par sa vertu » (*II Pierre* I, 3). « Notre Église n'est point faite de briques et de mortier, mais de foi et de vie ». C'est le Saint-Esprit qui, dans l'Église et par l'Église, régénère l'âme de tout homme. Et l'Église proclame au monde la bonne nouvelle de la paix du Christ et l'accomplissement de l'œuvre de réconciliation, ainsi que dit saint Paul, l'apôtre des nations (*II Cor.* 5, 18).

Aujourd'hui plus que jamais, nous sommes appelés à accomplir la loi du Christ, à porter les fardeaux les uns des autres et à nous conduire comme il convient « dans la maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant » (*I Tim.* 3, 15). Nous croyons qu'aujourd'hui et dans l'avenir, notre voie sera la même que dans les grandes périodes historiques de l'histoire de notre Église, une voie d'édification et de soutien du Corps unique du Christ, en attendant la rédemption de ceux que Dieu s'est acquis pour célébrer sa gloire (*Éphés.* 1, 14).

Nous avons conscience de la grande responsabilité que nous portons devant Dieu pour l'âme des hommes, de tous les hommes, de tous ceux qui vivent sur la face de la terre et ont été créés du même sang. Nous continuons de nous placer sous la protection de l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique. De façon à accomplir le commandement d'amour de notre Seigneur en Son nom, nous vous appelons tous, frères qui êtes au loin et frères qui êtes proches, à vivre en paix les uns avec les autres (*Marc* 9, 51), la paix du Christ, la paix de Dieu qui surpasse tout entendement.

Nous avons été fortifiés par les prières et les vœux de nos Églises, de leurs vénérables pasteurs et de leurs membres à travers le monde ; c'est de leur esprit de piété que nous sommes les porteurs et les interprètes. Nous saluons avec amour tous nos frères de l'ancien Orient,

auxquels nous attachent depuis des siècles les liens immuables de nos affinités de cœur et de pensée. Nous saluons aussi nos frères de l'Occident avec lesquels nous n'avons jamais cessé de collaborer pour accomplir le commandement de notre Seigneur « que tous soient un » ce commandement pour lequel notre sainte Église ne cesse de prier.

En toutes ces choses, nous regardons à Jésus qui est le consommateur de notre foi. Nous exprimons l'espoir qu'il nous garde, ainsi que le monde entier, dans son amour et dans sa grâce, et nous prions Christ, le Prince de la paix, de maintenir « la paix sur la terre et la bonne volonté envers les hommes ».

Que l'amour chasse la crainte,

Que Dieu le Seigneur préserve l'Église,

Que la grâce, la miséricorde et la paix soient avec nous, de la part de Dieu le Père et de la part de Jésus-Christ, le Fils du Père, dans la vérité et l'amour (*II Jean* 3). »

III. Le Lectionnaire anglican de 1961.

Les Convocations de Cantorbéry et d'York ont approuvé en mai dernier un lectionnaire partiellement nouveau — du moins par rapport au précédent —, pour l'office de *Mattins* et d'*Evensong* [1]. Celui-ci apporte en effet au lectionnaire de 1955 un certain nombre de modifications. *Irénikon* avait donné, il y a six ans, une note sur la question, à laquelle nous nous permettons de renvoyer le lecteur [2]. Voici en bref en quoi consistent les améliorations. Il s'agit du lectionnaire de la semaine, relatif à l'Ancien Testament [3]. On est très heureusement revenu presque complètement au lectionnaire de 1922 conforme sur plusieurs points, comme il avait été signalé, à l'ancien *Ordo Romanus* XIV. On a tout d'abord rétabli la continuité des leçons historiques de l'Ancien Testament. Celle-ci avait été interrompue en 1955 par l'insertion de *Job* et des *Proverbes*. On retrouve

1. Cf. *The Table of Lessons, being the Schedule annexed to the Reports presented in May* 1961, *to the Convocations of Canterbury and York, by the Joint Committees on the Lectionary*. Londres, 1961.

2. Cf. *Note sur le nouveau lectionnaire anglican*, dans *Irénikon*, 1956, pp. 406-410. — [Au lieu de 1956 ; lire en cet endroit d'*Irénikon*, 1955].

Voir également l'article érudit de G. G. WILLIS, *The historical Background of the English Lectionary of 1955*, dans *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. IX (1958), pp. 73-86.

3. On a modifié la distribution du cycle dominical (de deux ans) dans la période Avent-Trinité.

donc au lundi après la Trinité, les livres de *Samuel* et la fin de la série historique vient se clore à nouveau, dans la période fixe par le livre de *I Maccabées* [1]. Le livre de *Ruth* a par ailleurs lui aussi repris sa place après les *Juges*, et en conséquence les lecture d'*Isaïe* ont été rétablies après Noël. Enfin on est revenu également à l'ordre biblique — au lieu de l'ordre « chronologique » — en ce qui concerne les Petits Prophètes, après l'Épiphanie. Les seules différences par rapport à 1922 portent sur la place d'*Ézéchiel*, maintenu en été, dans la série historique, et sur la localisation de l'*Ecclésiaste*, à l'avant-dernière semaine après la Pentecôte. L'approbation donnée lectionnaire — qui entrera en usage à partir de l'Avent 1962 — devra entraîner l'abrogation des lectionnaires précédents. Nous attirons à nouveau l'attention des œcuménistes et des liturgistes sur ce beau lectionnaire.

D. H. M.

1. En compensation, l'Ecclésiaste — déplacé — est désormais toujours lu dans l'avant-dernière semaine après la Trinité.

Bibliographie

I. DOCTRINE

Thorleif Boman. — Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen. 3. neubearbeite te Auflage. Göttingen, Vandenhoek et Ruprecht, 1959 ; in-8, 204 p.

L'étude de la pensée biblique est lancée : on pensera aux travaux de J. Pederson ou H. W. Robinson, qui, eux, se sont abstenus de toute comparaison avec la pensée grecque. J. Hessen, Cl. Tresmontant, Th. Boman brisent ce cadre et étudient la pensée biblique parallèlement avec la pensée grecque. On est encore loin d'une synthèse générale, mais M. B. a le mérite d'attirer l'attention sur une méthode dont bien peu d'auteurs se servent : il étudie la pensée des Hébreux en partant de l'idée que l'Ancien Testament ne veut pas être une *Somme* et qu'on aura du mal à y trouver un système « métaphysique ». Il analyse plus psychologiquement que linguistiquement les différentes notions : pensée dynamique et statique, impression dans l'esprit et objets de perception, temps et espace, symbolisme et instrumentalisme, penser logiquement et comprendre psychologiquement. De tout cela, l'A. conclut que les pensées hébraïque et grecque sont totalement différentes, mais ne s'excluent pas ; au contraire elles sont complémentaires : les Grecs décrivent la réalité comme être, les Hébreux comme mouvement. Cette troisième édition a été revue et augmentée ; le langage est clair, les citations correctes. Pourquoi mettre tout à coup le mot hébreu qui signifie « entendre » (p. 22, l. 15 (en bas) au féminin, et non au masculin comme d'habitude ?

D. E. D.

Martin Dibelius. — Die Formgeschichte des Evangeliums. Dritte, durchgesehene Auflage mit einem Nachtrag von G. Iber, herausgegeben von G. Bornkamm. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959 ; VI-328 p., DM 19, 80.

La première publication de cet ouvrage (1919) a donné vie et nom à une nouvelle tendance dans l'exégèse néo-testamentaire. Ces idées trouvèrent d'ailleurs un terrain tout préparé par des travaux faits en des domaines voisins : notons par exemple les recherches de Gunkel sur l'A. T. (rien d'étonnant que les exégètes de la *Formgeschichte* lui aient emprunté un de leurs termes techniques principaux, *Sitz im Leben*). L'ouvrage de Dibelius a reçu tout de suite un grand écho dans les milieux protestants

allemands et anglo-saxons, mais il y eut dès le début une grande diversité de vues parmi les tenants de la nouvelle méthode ; ce qui amena D. à publier en 1933 une nouvelle édition, dans laquelle il étudia plus à fond la question des légendes et des motifs légendaires, ajouta un chapitre sur l'histoire de la Passion et développa notablement celui sur la parénèse. G. Bornkamm a publié cette édition presque telle quelle. Dans des travaux ultérieurs, D. a clarifié ses idées et répondu à diverses objections. En effet, beaucoup de promoteurs de la *Formgeschichte*, même des plus célèbres comme Bultmann, n'ont guère cessé de marquer leur désaccord sur plusieurs points. D'autres (par exemple G. Iber lui-même) ont apporté des corrections importantes à certains jugements de D., très souvent dans un sens plus radical. D'autre part, plusieurs exégètes, tant protestants que catholiques, tout en reconnaissant quelquefois certains aspects intéressants de cette méthode, ont réagi et réagissent encore vigoureusement (comme par exemple Riesenfeld) contre les fondements même de la *Formgeschichte*. G. Iber résume (trop brièvement ?) l'histoire de cette polémique dans un chapitre supplémentaire. D. M. V. d. H.

René Marlé. — Bultmann und die Interpretation des Neuen Testamentes. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 1). Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1959 ; in-8, 206 p., DM 14, 80.

La critique a généralement bien accueilli cet ouvrage publié en français, pour lequel B. a exprimé lui-même son estime dans la *Theologische Literaturzeitung* 82 (1957), col. 241-250 ; il a également approuvé les extraits du texte allemand que le traducteur lui a soumis. Cette étude présente les principaux aspects de la conception bultmannienne avec minutie et sympathie ; toute critique trop facile et superficielle est rejetée. L'A. considère B., non comme un libéral, mais comme quelqu'un qui veut être croyant et trouver une solution aux nombreux problèmes posés par la foi à l'intelligence moderne. Cela ne l'empêche nullement de lui faire des reproches très graves : d'avoir accentué encore davantage l'anthropomorphisme déjà inhérent à la philosophie existentialiste, de sous-estimer beaucoup trop la valeur de la réflexion spéculative, mais surtout d'interpréter les textes néo-testamentaires selon des normes qui, même si elles ne paraissent pas arbitraires à B., sont très discutables du point de vue exégétique, et d'identifier Jésus strictement avec le kérygme, c'est-à-dire avec l'acte de prédication de l'Église annonçant le salut. D'autre part, les positions de B. seraient l'aboutissement logique de celles de Luther, et le cas de B. mettrait ainsi à nu le problème le plus profond du protestantisme : celui de devoir choisir entre la foi traditionnelle et le rationalisme. Pour la théologie catholique enfin, le mouvement bultmannien peut être une occasion d'approfondir le message biblique, afin de le mettre davantage à la portée de l'homme moderne, en ne négligeant ni la science, ni la réflexion critique. Après l'édition française de cet ouvrage, B. a encore écrit une étude « Das Befremdliche des christlichen Glaubens » (*Zeitschrift f. Theol. u. Kirche*, 1958, pp. 185-200) ; A. Brandenburg en traite dans l'appendice. La bibliographie a été enrichie également. D. M. V. d. H.

Bo Reicke. — Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg. 1-7. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 32). Zurich, Zwingli Verlag, 1957 ; in-8, 180 p.

Il est manifeste que le mouvement biblique fait sentir son influence de plus en plus, et cela également dans les milieux laïques. Ce fait est d'une importance capitale pour le dialogue œcuménique dans la mesure même où celui-ci aussi peut se féliciter de la participation des non-théologiens. Un livre comme celui que nous présentons est un exemple de très bonne vulgarisation, qui précisément n'a rien de médiocre, rien d'incomplet, rien de tendancieux. L'exégèse de M. R. fait penser à une sorte de découverte de l'Église à travers la lecture des sept premiers chapitres des Actes. Les lecteurs qui auront suivi l'itinéraire proposé en profiteront sur plus d'un plan ; nous pensons surtout aux contacts œcuméniques et à la vie spirituelle proprement dite. Ce n'est pas la première fois qu'un exégète protestant fournit à ses collègues catholiques un instrument de travail valable, mais l'étude de M. R. se distingue par un équilibre bienfaisant, qui d'ailleurs est une garantie de plus pour le bien-fondé de ses positions. D. P. B.

Alfred Adam. — Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 24). Berlin, Töpelmann, 1959 ; in-8, 90 p.

Johannes Leipoldt et Hans-Martin Schenke. — Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi. (Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, 20). Hambourg, Evangelischer Verlag, 1960 ; in-8, 84 p.

M. A., qui a déjà fait preuve de sa compétence en matière gnostique, s'attaque dans cette publication plus spécialement à l'étude de la gnose prémanichéenne. Dans les deux textes dont il nous donne ici une nouvelle version : *les Cantiques de Thomas* et *l'Hymne de la Perle*, l'A. découvre un fond doctrinal commun. C'est sur le texte copte original édité par C. R. C. Allberry en 1938 (*A Manichaean Psalm-Book*, Part II, pp. 203-227) que M. A. traduit le premier de ces deux écrits, *les Cantiques de Thomas ;* la composition en serait du Ier ou du IIe siècle de notre ère. Une masse de détails restent encore obscurs et on ne saurait être trop prudent sur la précision d'une date. Le deuxième écrit, *l'Hymne de l'Âme*, également appelé *l'Hymne de la Perle*, est un précieux et charmant fragment des *Actes de Thomas* ; cet hymne est une des plus anciennes compositions de la littérature syriaque et paraît avoir été rédigé à une époque qui précède immédiatement l'avènement du christianisme en Syrie, soit dans la deuxième moitié du premier siècle. Le texte nous en était connu depuis 1871 par l'édition de W. W. Wright et, depuis, de savants traducteurs n'ont pas cessé d'émettre leurs opinions, dont aucune cependant ne s'avérait satisfaisante. Dans son commentaire, M. A. jette une lumière toute nouvelle sur la question, et l'arrière-fond de la littérature prégnostique y devient d'autant plus clair. Plusieurs choses à

signaler dans ce bel ouvrage qui fait preuve d'une vaste érudition de la part de l'A. : le texte de *Ps. Th.* 13, 15-28 semble suggérer l'image d'une séparation entre les deux mondes, celui du mal et celui de la lumière (p. 35). Ne faudrait-il pas rapprocher ce texte d'*Eph.* 2, 14 (*τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ*) ? De nombreux passages révélateurs de la littérature rabbinique sont signalés par Strack-Billerbeck, III, 587 ss. et dans SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, 1957, p. 124 ss. L'image de la cloison autour de l'âme, qui par elle est séparée d'avec le monde environnant, est d'ailleurs déjà notée par l'A. au sujet de *Ps. Th.* 2, 18 et 25 (p. 34). Une remarque à la p. 71 semble insinuer que l'Épître de Barnabé aurait été écrite à Édesse, mais l'exégèse allégorique dont use l'auteur de cette lettre semble toute influencée par Philon et serait en faveur d'une composition à Alexandrie. Quant aux œuvres de saint Éphrem que l'A. cite de-ci de-là, il aurait pu faire mention des trois hymnes à saint Thomas, dans lesquelles le docteur syrien parle de la perle (Th. J. LAMY, *S. Ephraim Syri Hymni et Sermones*, t. IV, col. 693-708) ; serait-ce un indice qu'à Édesse il y a eu au temps de saint Éphrem une autre version, orthodoxe celle-là, de l'histoire de la perle ? Une faute d'impression gênante : lire à la page 29, ligne 6 d'en bas *Th. Ps.* 4, 26. L'ouvrage termine par le texte grec de *l'Hymne de la Perle* d'après l'excellente édition de R. A. LIPSIUS – M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, II, 2 ; Leipzig, 1903, pp. 219-224.

L'ouvrage de Leipoldt-Schenke rassemble différentes publications parues dans la *Theologische Literaturzeitung*. Il s'agit de l'introduction et de la traduction des papyrus suivants de Nag-Hamadi : *L'Évangile selon Thomas* (la toute première traduction intégrale qui ait paru de ce texte, Leipoldt, *ThLZ* 83, 1958, col. 481-496) et des deux écrits appartenant au même cercle de gnostiques égyptiens : *L'Évangile selon Philippe* (*ThLZ* 1959) et *l'Hypostase des Archontes* (*ThLZ* 1958) par Schenke. Une très utile bibliographie de *l'Évangile selon Thomas* (Schenke) et des remarques supplémentaires complètent l'ouvrage. D. E. D.

Vinzenz Buchheit. — Studien zu Methodios von Olympos. (Texte und Untersuchungen, 69). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; XVI-181 p., DM 22,50.

Kurt Treu. — Synesios von Kyrene : Ein Kommentar zu seinem « Dion ». (Texte und Untersuchungen, 71). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; XII-184 p., DM 14,50.

Le travail de M. V. B. sur Méthode d'Olympe a été fait sous la direction du professeur F. Dölger. C'est une étude de la langue de ce Père faite avec soin et compétence. Malgré son aridité, elle sera indispensable à tous les travaux futurs sur M. d'O. Un chapitre est consacré aux problèmes de l'authenticité de divers écrits dont seuls des fragments nous sont parvenus. Cette recherche est faite avec une rigueur mathématique d'après les données de l'analyse philologique. Les résultats obtenus sont intéressants et convaincants. Les fragments de l'*Adversus Porphyrium* sont inauthentiques. Par contre ceux du *De creatis* sont de Méthode. Ceux du *De Simeone* et de l'homélie *In Ramos Palmarum* ne sont pas de

lui, ni le fragment du *De resurrectione* publié par Pitra. Enfin l'hymne à la virginité du *Symposion* est de sa plume et présente un intérêt particulier pour l'étude des origines de la poésie grecque chrétienne.

La figure et l'œuvre de Synesius de Cyrène, cet humaniste de la fin du IVe siècle devenu évêque malgré lui, ont depuis toujours retenu l'attention des historiens de la culture antique et du christianisme M. K. T. présente dans cette dissertation un excellent commentaire du contenu et du vocabulaire de l'une des œuvres les plus curieuses de S. Son *Dion, ou De la conduite de la vie*, est un exposé extrêmement personnel et attachant des principes de ce grand seigneur philosophe. L'analyse des sources et de la langue de cet écrit, faite avec beaucoup d'érudition, est redevable au professeur Terzaghi de Florence qui en a préparé une édition critique.

D. E. L.

Archim. Pant. Rodopoulos. — *Ἡ Ἀναφορὰ τῆς λειτουργίας τοῦ Κλήμεντος.* Salonique, 1959 ; in-8, 107 p.

L'actuel protosyncelle de la métropole de Salonique avait consacré sa dissertation doctorale à l'étude de l'anaphore grecque de saint Marc (elle fut publiée dans *Grigorios ho Palamas*, 1959 et 1960). Pour sa dissertation de chargé de cours à l'université de Salonique, il choisit comme sujet la liturgie « clémentine » du livre VIII des Constitutions Apostoliques. Guidé surtout par Bousset, Lietzmann et Baumstark, il en analyse le texte et son contenu dogmatique pour arriver à des conclusions analogues : il s'agit probablement d'une œuvre littéraire de la deuxième moitié du IVe siècle qui présente et développe une liturgie en usage dans l'Église d'Antioche. Beaucoup d'indices suggèrent l'identité d'auteur avec celui des lettres pseudo-ignatiennes. Elle a laissé des traces dans les liturgies des saints Jacques, Basile et Chrysostome. D. I. D.

Martin Herz. — Sacrum commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der Römischen Liturgie. (Münchener Theologische Studien, II, Systematische Abteilung, 15. Band). Munich, Zink, 1958 ; in-8, XX-328 p.

Le livre du Dr. M. H. nous donne une étude exhaustive sur le sens qu'il faut donner au mot *commercium* dans son emploi liturgique. Très méthodiquement l'A. examine la littérature latine en général ; ensuite, tout au long de presque 300 pages, il dépouille les textes liturgiques et un très large éventail de l'œuvre patristique grecque et latine pour déterminer quel est le sens de ce terme dans son double emploi comme concept de l'action salvifique de Dieu dans l'incarnation rédemptrice et, deuxièmement, dans l'offrande et communion de l'Eucharistie. Il se dégage de cet examen minutieux un extraordinaire consensus sur la signification de cet « échange » théandrique, dont la seconde phase : l'incarnation de la Divinité dans l'humanité est bien plus admirable que la première : la création de l'homme pour la participation à la nature divine. L'A. n'est pas partisan de la thèse qui verrait aux antiennes *O admirable commercium* une origine grecque ou syrienne. Il apporte un impressionnant dossier d'équivalences pour les termes même et les idées chez saint Léon. On retiendra

le livre du Dr. M. H. comme un apport sérieux à l'étude du Ve siècle et son importance dans les domaines liturgique et théologique. D. G. B.

Dorothea Forstner. — Die Welt der Symbole. Innsbruck-Vienne-Munich, Tyrolia, 1961 ; in-12, 672 p., ill., DM 32.

L'A., une disciple de Pius Parsch et collaboratrice de la Revue *Bibel und Liturgie*, nous offre ici une véritable encyclopédie du symbole vu sous l'angle du christianisme. Quelque 900 symboles ou signes sacrés y sont décrits, analysés, illustrés par l'image et rangés avec un ordre tout féminin. Tout le trésor de la symbolique s'y trouve inventorié : signes et gestes, lettres et chiffres, figures et couleurs, éléments de la nature, pierres et métaux, plantes et animaux, objets usuels et substances diverses. L'A. recourt quelquefois à la Symbolique byzantine et aux rites orientaux, mais assez superficiellement. Ce livre peut rendre de précieux services dans les domaines de l'art sacré et de la liturgie. D. D. G.

Louis Delatte. — Un Office byzantin d'exorcisme. (Ms. de la Lavra du Mont Athos, Θ 20). (Académie royale de Belgique, Classe des Lettres, t. LII, fasc. 1). Bruxelles, Palais des Académies, 1957 ; in-8, 166 p., 100 F.

Les 72 pages de texte grec sont précédées d'une Introduction de 22 pages et suivies d'un commentaire de 49 pages et d'un Index des mots grecs. L'Introduction décrit le ms. et fait les recoupements avec d'autres textes de même genre et, en partie, identiques. On ne manquera pas de remarquer que bon nombre de prières existent telles quelles en latin, notamment dans un *Sacerdotale* (Venise, 1569) déterré dans la Bibliothèque royale de Bruxelles. Il nous semble qu'une étude comparative détaillée de ces deux textes pourrait révéler pas mal de choses. Par exemple, est-il si sûr que le latin est une traduction du grec et pas *vice versa* ? Dans cette compilation il y a certainement des emprunts directs au latin : la structure des prières avec la clausale *Διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν* = *Per Dominum nostrum*, le prologue de saint Jean, la récitation du *Pater* et de l'*Ave* n'ont rien de byzantin. L'intérêt des exorcismes eux-mêmes est peut-être plus grand pour le démonologue et le folkloriste que pour le liturgiste ; en tout cas, la pastorale du XXe siècle n'a rien à y puiser. M. L. D. n'est pas liturgiste. Ce fait explique peut-être qu'il ait employé les mêmes caractères d'imprimerie pour le texte des prières et pour les rubriques, en sorte qu'on voit mal où les unes finissent et les autres commencent. A ce fait sont dues certainement des absences d'alinéas inattendues (p. 73, l. 18-19, 23). Ce fait explique sans aucun doute la faute de lecture, p. 32, l. 4, la rubrique qui indique les prières préparatoires connues par cœur n'en donnant que les premiers mots, selon l'usage courant. M. L. D. imprime : *Κανὼν τῆς εὐσπλαγχνίας*. Il faut lire : *Καὶ νῦν, Τῆς εὐσπλαγχνίας*. Il s'agit de la seconde moitié du ℣. *Δόξα Πατρί* suivie du theotokion *Τῆς εὐσπλαγχνίας τὴν πύλην ἄνοιξον ἡμῖν*. (L'Index alphabétique serait à modifier en conséquence, pp. 157 et 155). D'ailleurs l'ordre des prières prescrites dans cette même rubrique nous semble assez suspect. P. 6, en note, c'est *Luc* 24, 36 ss. qui est le sixième évangile

de l'aurore, non *Luc* 24, 1 ss. L'impression grecque est en général très correcte (voir cependant p. 20 l. 28), mais avec un certain nombre de fautes techniques : confusion entre sigma final et le chiffre six, entre point d'interrogation grec et point-virgule romain. Le commentaire, p. 104, suit l'ordre du ms. sans tenir compte d'une transposition opérée dans l'édition. On trouvera dans ce commentaire de nombreux renseignements précieux à plusieurs égards. D. G. B.

Thomas Schäfer.—Die Fusswaschung im monastischen Brauchtum und in der Lateinischen Liturgie. Liturgiegeschichtliche Untersuchung. (Texte und Arbeiten hrsgb. durch die Erzabtei Beuron, I. Abteilung, H. 47). Beuron, Kunstverlag, 1956 ; in-8, XII-120 p., DM 10.

Dans quatre chapitres l'A. traite du lavement des pieds dans la tradition du christianisme latin. Dans plusieurs endroits l'évêque ou un autre lavait les pieds aux nouveaux baptisés. Peu répandue cependant, cette cérémonie est disparue très tôt. Les chapitres 2 : « Du lavement des pieds des hôtes au *mandatum pauperum* du jeudi saint », et 3 : « Du lavement des pieds le samedi dans les monastères au *mandatum fratrum* du jeudi saint », sont les plus développés. Le chapitre 4 examine l'histoire du rite à Rome. L'étude fait bien ressortir le rôle déterminant que les usages monastiques ont joué dans l'introduction, la fixation et la conservation des diverses formes de ce rite jusqu'à nos jours. Cette investigation *historique* est très intéressante, mais pourquoi sert-elle à conquérir un grade en *théologie* ? La théologie n'existe-t-elle plus ? D. G. B.

Apostol tipărit în zilele păstoriei prea fericitului Iustinian patriarhul Bisericii Ortodoxe Romîne. Bucarest, Editions de l'Institut biblique et missionnaire orthodoxe, 1960 ; in-f°, 469 p., ill.

Dans un pays comme la Roumanie actuelle, la publication d'un *Épistolier* complet à 3.000 exemplaires constitue un événement, les éditions liturgiques étant bien rares et toutes épuisées. Dans les années 1508-1830 ce livre connut 31 éditions dans les pays roumains, dont 10 à Blaj (cfr Barbu Theodorescu, *Mitropolia Olteniei*, 11 (1959), p. 601). La Sacrée Congrégation pour l'Église orientale a publié un *Apostol* roumain pour les dimanches et les jours de fête en 1958, avec une nouvelle traduction faite sur le texte grec, due aux soins de Mgr Bârlea, du R. P. Mateos, S. J., et de M. G. Racoveanu. La nouvelle édition de Bucarest a conservé le texte déjà un peu archaïque en usage dans l'Église orthodoxe roumaine ; la disposition des péricopes est celle de l'*Apostolos* grec où l'on donne pour chaque jour la péricope, d'abord celles du propre du temps à partir de Pâques, ensuite celles du propre des saints à partir du 1er septembre. Ainsi on n'a pas un texte complet de cette partie du Nouveau Testament, comme c'est le cas dans les éditions russes. Les grands et beaux caractères, les lettrines et l'encadrement des pages en plusieurs couleurs (dans le propre du temps il y a ordinairement une péricope par page) nous montrent que les éditeurs n'ont pas épargné leur peine pour faire une édition qui soit digne du culte de Dieu. D. I. D.

Apostol za praznične i nedeljne dane. Belgrade, Éditions du Saint-Synode, 1961, in-8, 126 p.

Lazar Mirković — Heortologija ili istorijski razvitak i bogosluženje praznika pravoslavne istočne crkve. Ibid., 1961 ; in-8, 320 p.

Les personnes qui en Yougoslavie apprennent à lire le slavon ecclésiastique n'étant plus très nombreuses, on comprendra que le Saint-Synode de l'Église de Serbie ait décidé de faire une réédition anastatique à 5.000 exemplaires de cet Épistolier pour les jours de fête et les dimanches (en tout 102 péricopes), d'après l'édition du protojerej Vasilije Nikolajević (Sremski Karlovci, 1901). En effet, le texte slavon y est suivi d'une transcription serbe (y compris le dialogue d'introduction et le *prokimen* ; les versets de l'*alleluia* font défaut).

L'exposé sur le développement historique et sur les offices liturgiques des jours de fêtes de l'Église orthodoxe constitue le quatrième volume d'une *Pravoslavna Liturgika*. Il était achevé avant 1940 : Les trois autres volumes ont paru à Sremski Karlovci (1918 et 1920) et à Belgrade (1926). L'A. exprime ses regrets de ne pas avoir pu consulter la littérature postérieure qu'il a connue par l'*Archiv fur Liturgiewissenschaft* et les revues de byzantinologie. D'autre part, il a su profiter avantageusement des travaux des grands liturgistes russes, souvent ignorés en Occident. L'A. consacre aussi quelques pages à chacune des fêtes moyennes, aux carêmes et autres solennités de l'année liturgique et aux fêtes des saints vénérés spécialement en Serbie (par exemple, les saints Sava et Petka ou Paraskéva). A la fin l'A. donne en traduction serbe les parties de la *Peregrinatio Aetheriae* qui concerne les fêtes et solennités à Jérusalem, une liste de ses travaux publiés depuis 1910 (en tout 103 numéros) et de ses travaux manuscrits dont quelques-uns se trouvent à l'Académie serbe, par exemple, la transcription du typikon de l'archevêque Nikodim d'après l'original de 1319, qui a péri dans l'incendie de la bibliothèque nationale de Belgrade en avril 1941, et la description détaillée des 160 manuscrits du monastère de Dečani.

D. I D.

Panteleimon Kovaliv. — Molytovnyk. Služebnyk pam'jatka XIV stolittja. New-York, Scientific Theological Institute of The Ukrainian Orthodox Church of U. S. A., 1960 ; in 8, 436 p., 5 dollars.

Propriété actuelle du métropolite John Teodorovich, archevêque ukrainien orthodoxe de Philadelphie, ce précieux témoin de la tradition eucologique slave fut acquis en 1922 dans un village près de Vinnica dont Mgr John était archevêque de 1921-1923. Les propriétaires précédents connus de ce manuscrit ont été le conseiller titulaire Alexandre Ivanovič Sulakadzev († 1830) et sa femme S. von Goč. Une fausse interprétation de notes marginales par I. Ohienko (*Stara Ukrajina*, 1925) en avait fait le *Molytovnyk* du prince Vladimir de l'année 999. Mik. Makarenko s'en est occupé ensuite dans un *Sbornik* publié en l'honneur de l'académicien A. Sobolevskij (Leningrad, 1928). Ce *Molitvjnik* (comme il s'intitule) ou *euchologion* (livre de prières liturgiques pour le prêtre) sur parchemin. format 17,5 × 13, 112 ff., méritait cette étude approfondie paléographique,

linguistique et liturgique de M. Kovaliv (en ukrainien). Écrit dans la région de Novgorod au XIVe siècle, avant 1342, en belles majuscules, il contient la Liturgie de saint Jean Chrysostome, les prières pour les vêpres et pour l'orthros, la Liturgie de saint Basile, la *Služba du Jeûne* (celle des Présanctifiés, célébrée le mercredi et le vendredi de la semaine de la tyrophagie et assignée au lundi de la première semaine du carême, comme devant être célébrée encore tous les jours de jeûne ?), deux fois trois prières pour la pannychide (prévue sans ou avec canon), 14 prières « derrière l'ambon » pour les différentes fêtes, et les versets pour l'alleluia et pour les prokimena des dimanches, des jours ordinaires et des fêtes. Beaucoup de traits communs le relient avec un Služebnik contemporain (XIVe s.), manuscrit nº 345 de l'ancienne bibliothèque synodale (maintenant nº 598 au Musée historique de Moscou) et également avec les numéros 342 et 343 (du XIIe s., attribués tardivement aux saints Antoine le Romain et Varlaam de Chutynj). La nature du livre explique pourquoi, dans la langue, on se trouve devant un mélange de traits archaïques et locaux. Dans l'examen liturgique, on aurait pu se référer davantage aux textes originaux grecs. Tout le manuscrit est donné très lisiblement en photocopie, page par page. L'explication donnée (p. 416) du mot *mir* dans la réponse du peuple *milostj mir* au début de l'introduction de l'anaphore (f. 22 et f. 58 v) semble inexacte. Au lieu de l'interpréter comme un génitif pluriel il faudrait plutôt y voir une bonne traduction du texte grec primitif ἔλεον, εἰρήνην qui se rencontre dans les plus anciens eilitaria ou rouleaux de la Liturgie et qui présente un sens bien plus plausible que l'énigmatique ἔλεον εἰρήνης *milostj mira* actuel. C'est aussi la leçon conservée à travers les siècles dans la traduction géorgienne depuis le rouleau de l'université de Graz Xe-XIe s. jusqu'à l'édition de Moscou de 1856. Relevons aussi l'expression *starěj svjatitelj* f. 19 v. pour le premier célébrant dans son dialogue avec les concélébrants après la grande entrée ; trois lignes plus haut il est désigné comme *pop starěj*. D. I. D.

Sven Helander. — Ordinarius Lincopensis och dess liturgiska förebilder. (Bibliotheca Theologiae Practicae, 4). (En suédois avec résumé en allemand ; édition du texte latin). Lund, Gleerup, 1957 ; in-8, 454 p., kr. 21.

Eric E. Yelverton. — An Archbishop of the Reformation : Laurentius Petri Nericius. A Study of His Liturgical Projects. Londres Epworth Press, 1958 ; in-12, XXII-154 p., 18/6.

L'édition du *Liber Ordinarius Lincopensis* est la thèse de doctorat de M. H., qui enseigne actuellement la théologie à l'Université d'Upsal. Le ms. jadis propriété du monastère de Vadstena, se trouve aujourd'hui aux archives de l'État à Stockholm (fonds Skokloster, div. I, n. 2, in-4). Il est la plus ancienne source complète pour la liturgie officielle du diocèse de Linköping qui soit parvenue jusqu'à nous puisqu'il a été composé autour de l'année 1400. L'A. fait l'histoire et la description du ms. et essaye d'établir les modèles indigènes et étrangers qui ont eu une influence sur la composition du livre. Voici le résultat de ses investigations : Quant à la disposition de la liturgie, l'*Ordinarius Lincopensis* se situe dans la

tradition de Lund, elle-même remontant à des modèles allemands. Les traditions de l'Europe occidentale ne se remarquent pour ainsi dire pas. Quant aux textes du bréviaire et du missel, l'A. constate aussi, à travers Lund, une influence de l'Allemagne septentrionale, sauf cependant pour les hymnes du bréviaire qui se rattachent à la pratique des diocèses occidentaux de l'Europe. La partie sacramentaire du missel de son côté, montre quelques points d'attache avec York. Intéressante est l'influence dominicaine. L'excellent ouvrage de M. H. avec ses nombreuses notes et tables de comparaison, sera grandement apprécié par les spécialistes de la liturgie du moyen âge.

M. Y., déjà connu par l'édition des diverses formulaires de la messe suédoise à partir de 1531 jusqu'à l'avant-dernier *handbok* de 1917 (cfr *The Mass in Sweden*. Coll. Henry Bradshaw Society, LVII, Londres, 1920), montre dans la présente monographie l'importance capitale du premier archevêque protestant d'Upsal (1531-1573) pour la formation de la tradition liturgique de l'Église de Suède. Devenu archevêque à l'âge de 32 ans, après avoir fait ses études à Wittenberg, Laurentius Petri essaya pendant les 42 années de son épiscopat de choisir une *via media* entre la doctrine romaine et les influences calvinistes dans le pays. C'est surtout grâce à lui que l'Église suédoise possède tant d'éléments de l'héritage du moyen âge et, par là aussi, de la tradition catholique. Son *De Officiis ecclesiasticis* (1568) et son *Ordre d'Église* (1571) sont les documents les plus importants pour connaître ses tendances liturgiques. Dans son édition de 1537 de la messe suédoise fondée sur la messe en langue vulgaire de son frère Olavus, il réintroduit le latin pour différentes parties, usage qui se maintient encore en partie pendant le XVII[e] siècle malgré l'abolition officielle du latin en 1614. L'Offertoire, le Canon et la fraction sont éliminés ; le *Sanctus* trouve sa place avant le Pater. L'élévation ne fut abolie qu'au synode d'Upsal en 1595. Le mouvement actuel du *Kyrklig Förnyelse* (depuis 1935), tendant vers une conception traditionnelle et catholique de l'Église, s'efforce en plusieurs points de retourner aux positions de Laurentius Petri. La belle monographie de M. Y. nous donne en appendices de larges extraits des documents liturgiques du Réformateur. D. Bf. M.

Gustaf Aulén. — Högmässans förnyelse, liturgiskt och kyrkomusikaliskt. Stockholm, Diakonistyrelsens Bokförlag, 1961 ; in-8, 280 p., kr. 20.

Den Svenska Kyrkohandboken. Ibid., 1956 ; in-12, 396 p., kr. 12.

Den Svenska Evangelieboken. Ibid., 1957 ; in-16, 740 p., kr. 10.

Den Svenska Mässboken, Del II. Ibid., 1960 ; in-12, 109 p., kr. 6, 50.

Den Svenska Koralboken. Ibid., 1953 ; in-8, XL-583 p., kr. 35.

Psaltaren och andra bibliska sånger. Saltsjöbaden, Kyrkligt Forum, 1961 ; in-12, 184 p.

Nous présentons ici encore une série de livres liturgiques de l'Église de Suède (cfr *Irénikon*, 1961, p. 249 s.). Tout d'abord une étude du « Nestor de la théologie suédoise » sur le renouveau de la *högmässa* (grand-messe) tant du point de vue liturgique que musical. L'A. nous y montre

que l'Église de son pays ne se trouve point en dehors du grand courant de ressourcement qu'anime à peu près toute la chrétienté. Né en 1879, l'évêque émérite de Strängnäs est particulièrement bien placé pour écrire un précis du mouvement liturgique suédois qui débuta autour de la dernière décade du siècle passé et qu'il soutenait de toutes ses forces. L'A. a la joie d'en voir déjà des résultats considérables. Quel chemin parcouru, en effet, depuis le *handbok* de 1811 qui avait codifié l'appauvrissement progressif de la vie liturgique, jusqu'à la parution en 1942 du *handbok* actuel et des deux *mässböcker* (en 1942-44) avec les parties musicales de la messe ! Prenant comme point d'orientation l'héritage de la Réforme avec, à côté, des références à la Bible et à l'Église primitive, l'A. trace d'une manière succincte l'histoire de la messe suédoise. On y trouve de magnifiques pages sur l'*Eucharistia* et la notion de sacrifice eucharistique dans les premiers écrits patristiques et dans les prières de l'ancienne Église. Dès ses premiers commencements déjà, la sainte Cène était liée avec le sacrifice du Christ (p. 157). En lisant ce livre nous nous demandons de nouveau : Pourquoi s'inspire-t-on toujours des conceptions médiévales de la messe, qui certes étaient souvent déséquilibrées, pour vouloir réfuter encore aujourd'hui ce qui n'a jamais été qu'un abus ou un rétrécissement ? La messe romaine n'est évidemment pas une « répétition » du sacrifice unique sur la Croix ! Afin que le colloque œcuménique entre catholiques et luthériens devienne fructueux, il est temps de sortir une fois pour toutes du cercle étroit des thèses et des antithèses du XVIe siècle pour retourner aux sources anciennes qui sont communes à tous. L'A. voit d'ailleurs cette nécessité quant au renouvellement de la liturgie et de son chant (p. 40). Quoi de plus naturel que l'« évêque du chant ecclésiastique » rompe ici une lance pour les mélodies grégoriennes (qui, à vrai dire, n'avaient jamais totalement disparu de la liturgie suédoise), sans pourtant mésestimer l'importance des cantiques de la Réforme. Le dernier chapitre de l'ouvrage est un commentaire de la grand-messe actuelle. Quant à la prière de préparation spirituelle intercalée depuis 1942 entre le Sanctus et le récit de l'institution, l'A. pense qu'elle n'a pas encore trouvé sa forme définitive. Notons encore qu'aucune prière (anamnèse) ne sépare le récit de l'institution du Pater. La lecture de ce livre sera nécessaire pour quiconque voudrait aborder la question de la *högmässa* suédoise.

Venons-en maintenant aux livres liturgiques. En 1925 fut établie une commission d'études pour l'élaboration d'un nouveau *kyrkohandbok*. Après de longues années de recherches, celui-ci reçut la confirmation du roi de Suède en 1942. Cette date marque ainsi l'heureuse issue des efforts de restauration de la liturgie suédoise qui était arrivée à son niveau le plus bas avec le *handbok* de 1811. (Entre 1811 et 1942 il y a eu les éditions, chaque fois améliorées, de 1894 et de 1917). Le *handbok* comprenant toute la liturgie officielle avec, en plus, des indications rubricales, se divise en trois parties : 1) le culte général : « grand-messe » (avec ou sans sainte Cène), office du matin et du soir, office de la Passion, office pour les enfants, litanies et prières pour les diverses circonstances ; 2) les cérémonies particulières : baptême (des enfants et des adultes, et en cas de nécessité), confirmation, confession privée, communion des malades, mariage, relevailles, enterrement, etc. ; 3) les bénédictions : d'une église, d'un

évêque, d'un prêtre, d'un missionnaire, d'un diacre et d'une diaconesse, installation d'un curé etc. On admire surtout la richesse et la variété de la liturgie suédoise.

La nouvelle édition de l'*evangeliebok* a été confirmée aussi en 1942 par arrêté royal. La première partie comprend le propre des dimanches et des fêtes de l'année liturgique : introït, oraison, épître et évangile de la messe (souvent les mêmes que dans le missel romain), textes scripturaires pour le sermon et prières de l'office du soir. A côté des péricopes fixes de la messe il y a encore (depuis 1862) deux autres séries de péricopes évangéliques pour les sermons, formant ainsi un cycle de trois années. Dans la deuxième partie de l'*evangeliebok* se trouve le récit de la Passion de Notre-Seigneur tiré des quatre évangiles. Vient ensuite un livre de prières pour les fidèles. Une grande variété de textes sont offerts pour la prière à la maison, composés d'extraits de différents saints et auteurs spirituels. Suit un lectionnaire indiquant les chapitres de l'Écriture Sainte pour la lecture privée durant toute l'année. La quatrième partie comporte un petit catéchisme. Et à la fin du livre se trouve un extrait du *kyrkohandbok* avec les offices les plus fréquents.

Viennent ensuite deux livres de chant. Le *mässbok* suédois comprend toutes les parties musicales de la liturgie. Au cours des XVIII[e] et XIX[e] siècles, le chant avait subi un grand appauvrissement. Le *mässbok* de 1897 marqua cependant une augmentation du nombre de mélodies. En 1914 suivit une nouvelle édition. Le *mässbok* actuel a été confirmé par le roi en 1942. Il se distingue par une vaste réception du chant grégorien avec texte suédois, tout en laissant encore la possibilité de chanter au choix les mélodies de la Réforme. La deuxième partie du *mässbok* (1944) comprend trois mélodies de l'hymne *Crux fidelis* en suédois (*Graduale suecum*, Palestrina, et la 3[e] datant de 1698), la musique (sauf de très rares exceptions, exclusivement mélodies grégoriennes avec accompagnement) de l'office solennel de la Passion (avec les *Improperia*), des matines de Noël et de la forme festive de la prière du matin et du soir, laquelle présente à peu près la structure des laudes et des vêpres latines.

Dans le domaine des cantiques populaires *(Koraler)* s'est dessinée aussi depuis de nombreuses années la tendance vers un renouveau. En 1921 parut un *koralbok* revisé marquant un net progrès sur ce qui précédait. Mais le *koralkommitté* (composé de quatre membres dont l'évêque de Strängnäs Gustaf Aulén) continua son travail qui aboutit au *koralbok* actuel confirmé en 1939, deux ans après le nouveau *psalmbok*. Tout en respectant autant que possible la tradition chorale suédoise, cette nouvelle édition contient pas mal d'améliorations. Ainsi ont été éliminées en tout 69 mélodies de moindre valeur et ajoutées 72 nouvelles, dont 38 compositions récentes. Le travail de révision du chant ecclésiastique en Suède (surtout quant au rythme et à l'harmonisation) n'est pas encore fini ; mais le *koralbok* de 1939, destiné aux organistes, est une très bonne réussite. On admire le riche trésor de cantiques (600 numéros, plus 12 hymnes de l'Église ancienne et médiévale, comme par exemple le *Dies Irae*, le *Te Deum*, le *Gloria*). La liste indiquant la provenance de la plupart des cantiques augmente encore la valeur de ce livre.

Le nouveau psautier en suédois, d'un format très maniable, donnera dorénavant aux cercles liturgiques la possibilité d'insérer toute la série

des 150 psaumes et des cantiques bibliques dans la lecture des heures canoniales. Les versets sont divisés en vue de la récitation alternative. Chaque psaume est précédé de son antienne fériale selon l'office bénédictin. Au début du livre se trouvent cinq suggestions de répartition de psaumes : 1) selon le psautier monastique ; 2) un psautier de trois semaines ; 3) selon le *Breviarium Upsaliense* ; 4) un psautier pour une semaine avec matines pour un mois ; 5) psautier pour quatre semaines. Nous souhaitons à ce petit livre une large diffusion parmi nos frères suédois.

D. Bf. M.

Rudolf Bultmann. — Geschichte und Eschatologie. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1958 ; VIII-188 p., DM 12,50.

— **Histoire et Eschatologie.** (Bibliothèque théologique). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959 ; in-8, 134 p., 7,50 FS.

Cet ouvrage est la traduction d'une série de conférences tenues aux *Gifford Lectures* à Édimbourg en 1955. Le texte n'a subi que des modifications de détail dues à quelques changements dans l'opinion de l'A. Des notes ont été ajoutées qui renvoient à la littérature dont l'A. n'a pas tenu compte dans les conférences, plus spécialement à l'ouvrage de H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*. Le point de départ est la question du sens de l'histoire, dont les diverses interprétations sont examinées depuis les débuts (dans les mythes) jusqu'aux philosophes contemporains. Dans la prédication de Jésus, l'histoire est interprétée à la lumière de l'eschatologie (dans l'attente de la fin imminente du monde). Cette eschatologie aurait été peu à peu historicisée, puis neutralisée par le sacramentalisme et l'ecclésiologie, par suite du retard de la parousie. L'idéalisme et le matérialisme ont sécularisé le sens de l'eschatologie. On a aussi abandonné la question du sens de l'histoire (relativisme historique). L'histoire ne peut être comprise que dans la rencontre existentiale (A. ne dit pas *existentielle*) avec elle. Le sens de l'histoire n'est pas à chercher dans l'histoire universelle, mais dans notre histoire personnelle. Nous ne devons pas non plus attendre la seconde venue du Christ, ni la fin du monde. La fin vient quand le Christ est annoncé, et l'homme croit, et est une nouvelle créature dans le Christ. On voit que cet ouvrage couvre une immense matière et B. affirme lui-même que bien des problèmes seraient à approfondir davantage. On peut regretter qu'il n'ait pas consacré un peu plus de pages à exposer la pensée de Jésus et à justifier les distinctions et oppositions qu'il croit discerner entre cette pensée et ce qu'il considère comme éléments postérieurs dans le N. T.

La version française, faite d'après l'original anglais, tient cependant compte des adjonctions que R. B. a apportées à l'édition allemande que nous présentons ici. D. M. V. d. H.

Maximilian Roesle und Oscar Cullmann. — Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, et Francfort s/M, Verlag Josef Knecht Carolusdruckerei, 2e éd., 1960 ; in-8, 696 p.

Hommage substantiel, offert à un vétéran de l'œcuménisme catholique, le Dr. Otto Karrer, à l'occasion de son 70e anniversaire. Dans une

note autobiographique, le Dr. Karrer raconte que c'est par l'étude de Bellarmin qu'il fut amené à la conviction que la « controverse à distance » est plutôt inutile et même nuisible pour tout ce qui concerne la cause de l'unité chrétienne. Celle-ci a besoin surtout du contact humain, de la rencontre personnelle et du dialogue fraternel, et cela dans une atmosphère de respect et de confiance réciproques. Aussi, tout ce volume, intitulé d'ailleurs « Rencontre entre chrétiens » et où 36 théologiens protestants et catholiques ont collaboré d'une façon très « dialoguante », constitue-t-il bien le meilleur témoignage de sympathie qu'on ait pu imaginer pour célébrer ce jubilé. Le livre est édité et dédicacé par le P. Maximilien Roesle, moine d'Einsiedeln, et par le professeur Oscar Cullmann (Bâle-Paris). Impressionnante est la liste des œuvres du Dr. Karrer, avec ses 183 numéros, comprenant des livres, des articles et des éditions de textes. Plusieurs aspects et passages de cet ouvrage collectif nous intéressent particulièrement, mais nous préférons ne pas les relever ici, pour ne pas risquer de diminuer aux yeux de nos lecteurs la valeur du reste : tout l'ensemble nous paraît une vraie réussite et d'un grand profit pour la discussion œcuménique, dont les thèmes principaux se trouvent, dans ces pages, traités avec beaucoup de compétence et d'originalité. Somme toute, on peut en dire qu'il s'agit d'une œuvre qui rendra de précieux services et qui comme telle fait honneur à celui dont on voudrait ainsi souligner les grands mérites, impliqués dans son long travail au service de l'Église et du rapprochement des chrétiens. D. T. S.

Herbert Krimm. — Das diakonische Amt der Kirche im ökumenischen Bereich. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1960 ; in-8, 210 p., DM 22.

— Quellen zur Geschichte der Diakonie. I : Altertum und Mittelalter. Ibid., 1960 ; in-8, 170 p., DM 16,80.

Sous un titre un peu vaste M. K. a réuni sept études sur l'histoire et le développement du ministère de la bienfaisance et de l'assistance sociale dans les Églises protestantes du Danemark (F. Tange Jensen), Finlande (Pentti I. Hissa), France (H. Ochsenbein), Pays-Bas (J. C. van Dongen), Norvège (Kaare Eide), Suède (Sven Aake Rosenberg) et des États-Unis (E. Theodore Bachmann). Tous ces auteurs occupent dans le ministère de leur Église et dans son service de charité une place importante. Chaque contribution est suivie d'une bibliographie. De fait, ce volume fait suite à celui publié par M. Krimm en 1953 (cfr *Irénikon*, 1954, p. 219). Relevons d'abord la remarque de M. van Dongen (p. 100) que la doctrine de Calvin avait sorti « le diacre de la messe et l'avait transplanté dans la communauté et dans le monde », et ensuite la prière de la bénédiction des diacres du *Dienstboek voor de Ned. Herv. Kerk* (1955, p. 175) qui dit : « ...afin que la communauté autour de cette Table du Seigneur devienne visible dans l'Église et dans le monde, les diacres sont chargés du service de la charité envers la communauté et envers le monde » (p. 115). C'est en Finlande que le service diaconal est le plus florissant et entièrement incorporé dans le ministère de l'Église. Partout on constate une tendance à lui confier une part du service pastoral.

Les *Sources pour l'histoire de la diaconie* ont été précédées par un *Quellenbuch zur Geschichte der Inneren Mission*, de Martin Hennig (Ham-

bourg, 1912) qui sera refondu et réédité comme deuxième volume de cette nouvelle œuvre avec comme contenu les sources du temps de la Réforme et des temps modernes. Le changement dans le titre indique à lui seul un autre point de vue. Aidé du Dr. W. Krumbholtz qui a écrit l'Introduction, M. Krimm, pasteur et directeur du *Diakoniewissenschaftliches Institut* à Heidelberg, a réuni ici, en traduction allemande, 162 textes, depuis le Nouveau Testament jusqu'au *De subventione pauperum* de Jean-Louis Vivès (1525). Les sources de l'antiquité chrétienne et les Pères de l'Église (même la Règle de saint Benoît) y occupent une large part. Ils montrent aussi dans quel contexte doctrinal ces chrétiens ont compris le service de charité dû au prochain. Voici comment l'éditeur défend son choix : « Les temps traités ici n'ont en général que peu d'intérêt pour des cœurs évangéliques, mais la faute n'en est pas aux temps comme tels, mais plutôt aux cœurs. Le Saint-Esprit ne fait pas de bonds, encore moins fait-il un bond qui irait des temps apostoliques à la Réforme. Il est le compagnon aussi fidèle que tranquille de son Église et c'est à nous à rechercher avec respect ses traces » (p. 8). D. I. D.

A. Kerkvoorde. — Où en est le problème du diaconat. (Coll. Paroisse et Liturgie, 51). Bruges, Apostolat liturgique, 1961 ; in-8, 92 p.

La question de la réintégration du diaconat effectif dans la vie liturgique et sociale de l'Église est traitée ici de façon succincte et encourageante d'après le plan suivant : L'idée est-elle mûre dans l'Église latine ? Où en est le problème ? Le diaconat dans l'histoire ; Les ordres mineurs ; Les diaconesses ; Diaconat et vie religieuse ; Le diaconat dans la perspective œcuménique ; Églises orientales et diaconat liturgique ; Églises protestantes et diaconie caritative. La situation anormale dans laquelle se trouve l'Église latine depuis des siècles exige, d'après l'A., une réforme profonde, générale et éloignée, une adaptation de la communauté et du culte où l'« on pourra envisager un rapprochement, fécond en ses conséquences, avec les liturgies orientales » (p. 81) ; à cette réforme on pourrait procéder par des adaptations partielles (locales) et immédiates. Il va de soi que les regards des avocats du diaconat sont tournés maintenant vers le prochain concile. D. I. D.

Jean Colson. — La fonction diaconale aux origines de l'Église. (Coll. Textes et Études théologiques). Desclée De Brouwer, 1960 ; in-12, 152 p., 90 F.

Pour donner une première base historique aux tendances actuelles dans l'Église latine vers le renouveau du diaconat, l'A., à qui nous devons déjà *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris, 1956 (cfr *Irénikon*, 1958, p. 525 s.), a voulu répondre aux questions suivantes : comment l'Église apostolique a-t-elle été amenée à prendre conscience, sinon de la nécessité, au moins de l'utilité d'une fonction diaconale, et comment cette fonction s'est-elle précisée, différenciée et spécialisée dans l'Église primitive ? M. C., professeur aux Facultés catholiques de l'Ouest à Angers et directeur du Service d'Études au Secours catholique français, y donne une réponse claire, sobre et méthodique, parcourant les sources

depuis le Nouveau Testament jusqu'à la *Didascalie des Apôtres* (IIIe siècle), et les éclairant par les documents de Qumrân et les textes rabbiniques. Une troisième partie est consacrée aux diaconesses. D'abord ministère ayant pour but de procurer le salut, la *diakonia* est aussi considérée comme un ministère d'offrande à la communauté chrétienne, le vrai temple de l'Esprit de Dieu, et placée dans un contexte cultuel ; ainsi elle devient de suite une des trois fonctions essentielles d'une Église locale. Une petite remarque : on a l'impression que le διακονείτωσαν de *1 Tim.*, 3, 10 traduit par « qu'on les *diaconise* », a été pris pour une forme passive (p. 62). On aurait pu tirer aussi quelque profit du livre de Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*, Wiesbaden, 1951. Dans la bibliographie (p. 147) Krimm (H.), *Das Diakonat in der frühkatholischen Kirche*, Stuttgart, 1953, n'est qu'un chapitre d'une œuvre collective publiée par cet auteur sous le titre *Das diakonische Amt der Kirche*, p. 102-124 (cfr *Irénikon*, 1954, p. 219). D. I. D.

Juan de Torquemada. — Symbolum pro Informatione Manichaeorum. (El Bogomilismo en Bosnia). Edición crítica, introducción y notas por Nicolás López Martínez y Vicente Proaño Gil. (Publicaciones del Seminario metropolitano de Burgos, Série B, Vol. 3). Burgos, 1958 ; in-8, 148 p., 90 pes.

Christine Thouzellier. — Un traité cathare inédit du début du XIIIe siècle d'après *Liber contra Manicheos* de Durand de Huesca. (Bibliothèque de la Rev. d'Hist. Eccl., Fasc. 37). Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1961 ; in-8, 118 p., 130 F.

Après la publication du texte du *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas* (mêmes collection, et série, vol. 2), voici que les AA. nous présentent, un autre traité du célèbre cardinal Johannes de Turrecremata (1388-1468). Trois mss., *Vat. lat. 974*, *Vat. lat. 976* et *Bibl. Nat. Paris. Lat. 1440*, le premier étant le plus correct, sont à la base de cette édition. Des notes contiennent les références à la Sainte Écriture et aux ouvrages surtout juridiques, tandis que des index (biblique, juridique et alphabétique) rendent l'ouvrage d'autant plus maniable. Le *Symbolum* du grand dominicain à qui fut accordé le titre de *defensor fidei* par le pape Eugène IV, est particulièrement utile pour l'étude du bogomilisme en Bosnie. La contamination partielle ou totale de l'Église bosniaque par cette hérésie reste fort débattue : à cet égard on trouve un résumé des différentes opinions dans l'excellent ouvrage de M. Miletič, *I « Krstjani » di Bosnia* ... (Or. Christ. Anal., 149 ; Rome 1957), ouvrage dont le P. López n'avait pas encore pu prendre connaissance en écrivant son introduction. Espérons que cette collection théologique de Burgos accueillera encore d'autres éditions de textes de J. de T. dont un certain nombre de traités ne sont connus qu'en manuscrit.

Vu ses études antérieures, Mlle Th. était particulièrement apte à nous renseigner sur les hérésies médiévales. Elle a reconstitué ici un traité cathare repris et réfuté par Durand de Huesca, dont le témoignage est d'autant plus important qu'il fut lui-même converti à l'Orthodoxie (1207). Son traité *Contra Manicheos* date d'après sa conversion. Le présent ou-

vrage se veut être « l'amorce d'une étude qui, en reprenant l'édition intégrale du *Contra Manicheos*, portera sur l'ensemble de ces controverses et l'état de l'hérésie au début du XIII[e] siècle ».

Après une étude pénétrante sur l'état des mss., les sources et la doctrine, suit le *Tractatus Manicheorum*, dont le texte est soigneusement accompagné d'un apparat en trois sections. Deux dépliants indiquant les références à l'A. et le N. T. et une table onomastique terminent l'ouvrage.

D. E. D.

Gabriel Hebert. — Fundamentalism and the Church of God. Londres, SCM Press, 1957 ; in-8, 156 p., 7/6
— God's Kingdom and Ours. Ibid., 1959 ; in-8, 192 p., 10/6

Le R. P. Hebert, religieux anglican anglais établi depuis plusieurs années en Australie, n'est pas un inconnu pour les lecteurs d'*Irénikon.* Les deux ouvrages que voici tournent autour du problème de l'unité chrétienne et le témoignage chrétien dans un monde incroyant. Les catégories de l'A. sont une théologie résolument biblique, une connaissance étonnante de la « mentalité moderne », une information sur les vues des chrétiens qui ne sont pas exactement de son bord, laquelle doit servir de modèle à tout travailleur œcuménique, et l'application constante dans la discussion des principes les plus exigeants de la charité et de la vérité évangéliques. Nous n'oserions pas prétendre que nous avons toujours bien suivi la pensée, parfois tortueuse, du P. H., surtout dans le second livre, mais nous l'avons toujours trouvée extrêmement sympathique. Donc, pas de concepts logiques (inerrance, etc.) plaqués sur la Parole vivante et vivifiante de Dieu, mais humble soumission de foi et rigoureuse application de toutes les facultés humaines pour capter, pénétrer et s'assimiler le message de salut. Dans le second livre, la religion n'est pas la même chose que la foi en Dieu, et encore moins la loyauté confessionnelle peut-elle aspirer à l'être et à en prendre la place. Malgré toutes les incompréhensions que lui a imposées l'histoire, malgré l'accumulation de fatras encombrants de diverses espèces, l'Église vit encore et l'A. rend service en signalant à notre attention et les déficiences et les signes de rénovation qui, fort heureusement, se manifestent dans bien des milieux chrétiens.

D. G. B.

Werner Jaeger. — Humanistische Reden und Vorträge. 2. erweiterte Auflage. Berlin, W. de Gruyter, 1900 ; in-8, VIII-336 p.

Cette réédition, après vingt-cinq ans, des discours et conférences de M. W. J. sera bienvenue pour tous ceux qui ont suivi avec intérêt et sympathie la carrière scientifique de ce penseur humaniste. Cinq études plus récentes ont été ajoutées qui permettent au lecteur de suivre les dernières étapes de cet itinéraire spirituel. Depuis le premier texte de 1914, l'objectif de l'A. est bien resté le même : définir un humanisme qui tienne compte de tous les trésors de la tradition gréco-latine. Parmi les nouveaux textes joints aux précédents, on retiendra surtout les pages attachantes consacrées à la *Paideia Christi* et celles sur l'ascèse et la mystique de Saint Grégoire de Nysse dont on sait que W. J. est l'un des

meilleurs connaisseurs. Enfin le texte de la leçon qui clôt le volume traite de l'humanisme et de la théologie et montre la place de saint Thomas d'Aquin dans l'élaboration de la notion d'humanisme. L'A. nous y livre le meilleur de lui-même. On sent vibrer son amour pour la pensée religieuse des anciens Grecs, comme aussi pour le IVe siècle chrétien qu'il caractérise comme « l'une des civilisations les plus créatrices que l'histoire ait jamais vues » (p. 308), ainsi que pour la pensée médiévale qui prépara la Renaissance. L'A. est récemment décédé. D. E. L.

F. Taeger. — Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. Bd. II : Der Kaiserkult. Stuttgart, Kohlhammer, 1960 ; in-8, X-718 p., DM 52.

Ce second volume consacré au culte des souverains à l'époque romaine, c'est-à-dire du Ier au IVe siècle, achève l'œuvre de M. F. T. (cfr *Irénikon* 32 (1959), p. 253-254). La matière était énorme puisqu'elle embrasse tous les aspects de la vie religieuse dans l'empire romain. Le christianisme y est traité rapidement (p. 542-587) et l'ouvrage se clôt sur l'étude de ce que l'Église des premiers siècles a assumé du culte des souverains. La documentation et l'érudition de l'A. sont considérables. Dirons-nous pour autant que l'immense synthèse qu'il nous a présentée, soit satisfaisante ? Sans lui tenir rigueur de l'indépendance qu'il affiche vis-à-vis de la théologie et de la foi chrétienne traditionnelle (F. T. enseigne à Marbourg, et le premier volume était dédié à R. Bultmann), on ne peut se départir d'une impression de malaise tout au long de la lecture de ces pages. La réduction au même commun dénominateur, à travers la notion extrêmement élastique de « charisma », des divers types de « souverains » divinisés laisse songeur. L'analyse qui croit pouvoir retrouver un même mécanisme dans la fonction des héros grecs, des empereurs romains, des juges et des prophètes de l'A. T., de Jésus, voire du basileus byzantin et du pape, paraît guidée, somme toute, par un fil conducteur posé *a priori* pour démontrer une thèse. D. E. L.

L.-M. Dewailly. — Envoyés du Père. Mission et apostolicité. (Coll. Lumière et nations). Paris, Éd. de l'Orante, 1960 ; in-8, 260 p.

Ce petit volume reproduit trois études parues en différentes revues et qui, toutes trois, cherchent à creuser la notion d'apostolicité à partir de l'Écriture, et d'y lier l'idée de la Mission. Ces deux notions si actuelles, en raison de la revalorisation de l'Épiscopat qui préoccupe beaucoup, on le sait, les Pères du futur concile, et de l'importance que, dans les milieux œcuméniques, on attache à l'idée missionnaire, sont élaborées ici avec un très grand souci de précision dogmatique, en référence continue avec les sources de la littérature théologique et les ouvrages les plus récents. L'A. a eu l'heureuse idée — l'inspiration, disons plutôt — de réunir ces contributions en un petit ouvrage élégant, et d'y joindre une bibliographie, un index biblique et une table alphabétique des auteurs et des matières, qui en rendent la présentation très engageante. Voici le titre des trois chapitres : *Qu'est-ce que la mission ? Mission de l'Église et apostolicité* ; *Brève histoire de l'adjectif apostolique*. — Le lecteur peut être

rassuré sur la qualité de ces pages, qui émanent d'une intelligence pénétrante, et dans lesquelles rien n'a été négligé pour faire ressortir toutes les nuances qu exige le sujet dans les conjonctures présentes.

D. O. R.

Hans Jochen Margull. — Theologie der missionarischen Verkündigung. Evangelisation als oekumenisches Problem. Stuttgart, Evangel. Verlagswerk, 1959 ; in-8, 335 p.

Nils Karlström. — Mission och Ekumenik. (Missionsforskningsinstitutets Serie, 16). Stockholm, Diakonistyrelsens Bokförlag, 1960 ; in-8, 287 p., kr. 15.

Nous présentons ici deux ouvrages qui prennent toute leur actualité sur l'arrière-fond du thème majeur de la Nouvelle-Delhi, à savoir l'intégration du Conseil International des Missions dans le Conseil œcuménique des Églises. Dans son étude extrêmement instructive où abondent les citations de documents publiés et des sources orales, M. M., jeune théologien de l'Université d'Hambourg et élève de W. Freytag, nous donne des rapports sur les discussions menées depuis nombre d'années autour de la relation entre l'Unité de l'Église et son devoir missionnaire. Essayant de clarifier davantage le problème de l'évangélisation, c'est-à-dire l'obligation grave qu'a l'Église de porter le message chrétien au-delà des frontières des communautés constituées, l'A. affirme que la mission n'est pas seulement l'aspect actif de la vie de l'Église, mais appartient à son essence même. C'est la participation à l'action du Seigneur s'annonçant en tout lieu. L'Église est « apostolique » parce qu'elle participe à la mission de Dieu en Jésus-Christ (p. 9). Des pages fort suggestives parlent de la condition impérieuse de renouveau qui s'impose à l'Église si elle veut précisément accomplir sa mission dans le monde : l'Église doit reconnaître son état de pérégrination, lequel la rendra libre envers des formes périmées de son passé et lui donnera une plus grande ouverture vers l'avant.

Le Rév. N. Karlström, doyen de la cathédrale de Skara et spécialiste des questions œcuméniques, retrace dans sa dissertation devant le synode diocésain (qui, dans les diocèses suédois, se tient obligatoirement tous les six ans) les grandes lignes de l'évolution de ces deux mouvements vers leur fusion à la Nouvelle-Delhi. Le dernier chapitre du livre expose les raisons pour et contre l'intégration. Ces deux excellents ouvrages montrent bien que la théologie œcuménique protestante se caractérise par sa conception exagérément dynamique de l'Église comme tendant uniquement vers l'eschatologie. On y oublie trop l'aspect corrélatif de la présence déjà actuelle de la réalité céleste dans la vie mystique et sacramentelle de l'Église. C'est ce qu'on a appelé « die bereits hereingebrochene Eschatologie » et dont témoigne surtout l'évangile de saint Jean. L'Église *est* déjà le peuple de Dieu. Sur les instances des Orthodoxes, le Comité central du Conseil œcuménique réuni à Rhodes en août 1959 accepta la suppression dans le plan d'intégration de l'incise : « unité et mission appartiennent *au même degré* à l'essence de l'Église ». Ainsi fut exprimé que sa mission vraie et efficace *découle* essentiellement de l'unité de l'Église (cfr *Irénikon*, XXXII (1959), p. 463).

D. Bf. M.

Archim. Avgoustinos Kantiotis. — *'Εθνικὰ προβλήματα.* Athènes, Adelphotis « Ho hagios Ioannis ho Eleïmon », 1961 ; in-8, 336 p., 25 dr.

Depuis 1942, le P. Kantiotis édite la plus petite revue religieuse de la Grèce, *Christianiki Spitha* (*Étincelle chrétienne ;* cfr *Irénikon*, 1958, pp. 198 et 201 ; 1961, p. 129). Jamais les autorités ecclésiastiques et civiles n'ont réussi à étouffer ou à mettre sous le boisseau son zèle enflammé pour la réforme des maux sociaux dont souffre sa patrie. Plusieurs procès n'ont fait qu'aviver son ardeur infatigable. Dans le livre présent, il réunit beaucoup de sujets traités dans sa *Spitha*, des problèmes ou des abus qui vont à l'encontre de la loi chrétienne. Parmi ceux qui concernent la famille il y a le divorce, pour lequel le Saint-Synode de la Hiérarchie avait approuvé une onzième raison (en plus des dix déjà sanctionnées par la loi civile : divorce automatique après dix années de séparation), et la dote obligatoire (à fournir par les parents de la femme) qui fait souvent du mariage un achat. Dans le domaine de la vie publique il y a le niveau très bas du journalisme et des divertissements, la vente de petits enfants aux Américains, sous prétexte d'adoption, la misère sociale des faubourgs bidonvilles (un exemple : Pérama près d'Athènes avec ses 15.000 habitants), le chômage forcé des intellectuels et des ouvriers, le délaissement de la campagne ; cinq cents familles riches dominent la vie économique du pays (p. 301). Dans le domaine de l'instruction il y a le malheur des écoles nocturnes (pour les jeunes qui travaillent pendant la journée), la pléthore des gymnases et le manque d'écoles professionnelles de l'État, la fuite massive des étudiants vers les universités de l'étranger, l'impossibilité pour les élèves des écoles professionnelles d'assister aux offices du dimanche à cause des classes. L'A. déclare que les plus grands ennemis de la Grèce, ce sont les Grecs eux-mêmes (p. 279 s.), surtout à cause de leur esprit de discorde et de division, et il proclame comme remède et idéal la règle de vie de l'Orthodoxie « qui n'est pas une espèce de monopole de la race hellène, mais une idée et une vie œcuménique » (p. 318), cela au lieu de la Grande Idée déjà ensevelie et des idéaux matérialistes qui prévalent aujourd'hui.

D. I. D.

David Knowles. — The English Mystical Tradition. Londres, Burns and Oates, 1961 ; in-8, VIII-198 p., 25.

L'A. est professeur d'Histoire moderne à Cambridge et avait déjà publié cet ouvrage en 1928, sous le titre *English Mystics* ; il a repris le sujet comme à neuf, voulant tenir compte de découvertes récentes en la matière. Des neuf chapitres de cet ouvrage, les deux premiers donnent la définition de la mystique et ce que la théologie catholique en pense. Ce sont des pages que nous recommandons chaudement. Les autres chapitres étudient de grands mystiques anglais, parmi lesquels un nouveau nom est apparu, celui de Margery Kempe (*c.* 1373-1439). Les autres sont : Richard Rolle, l'auteur du *Nuage de l'Inconnaissance* (écrit entre 1345 et 1386), Walter Hilton, Julienne de Norwich, Fr. Augustine Baker. Il est indéniable que nombre de traits sont communs entre ces mystiques anglais et que l'on peut parler d'une tradition, ajoutons : catholique. Car, en

définitive, c'est de cela que traite notre auteur. Le titre de son ouvrage pouvait laisser croire autre chose, puisque l'anglicanisme compte également ses mystiques. Cette remarque mise à part, l'ouvrage mérite louange et crédit. D. Th. Bt.

C. S. Lewis. — The Screwtape Letters and Screwtape Proposes a Toast. Londres, Bles, 1961 ; in-8, 158 p., 12/6

Ces lettres furent éditées pour la première fois en 1942. Les voici pour la 24[e] fois, augmentées d'une nouvelle préface et d'un discours du redoutable *Screwtape*. Les lettres — on s'en souvient — sont au fond de petites études extrêmement pénétrantes et originales sur la vie spirituelle du chrétien écrites du point de vue de diables-tentateurs. Le *Toast* ajouté à cette édition est assez différent : il s'agit d'une cuisante satire contre les faux dieux de notre société contemporaine. Quant à la préface, elle contient de nombreuses perles comme celles-ci : « *Devil* is the opposite of *angel* (...). Satan, the leader or dictator of devils, is the opposite not of God but of Michael » (p. 6) ; « We must picture hell as a state where everyone is perpetually concerned about his own dignity and advancement, where everyone has a grievance, and where everyone lives in the deadly serious passions of envy, self-importance, and resentment » (pp. 8-9). D. G. B.

Konrad Algermissen. — Konfessionskunde. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 7[e] éd. 1957 ; in-8, XVI-948 p., DM 38.

« Algermissen » est devenu dans le monde de la théologie une notion qui n'a plus besoin d'explication. Cette édition retravaillée comprend une centaine de pages de plus que la précédente. On peut y constater un grand effort en vue d'intégrer dans le texte antérieur les multiples travaux qui, depuis la dernière guerre, ont paru en Allemagne et ailleurs dans le domaine des sciences ecclésiastiques et œcuméniques. Ce serait trop exiger d'un seul auteur, qui du reste, n'en est plus au début de sa carrière scientifique, que de vouloir trouver ici entièrement assimilée toute cette abondante littérature œcuménique des dernières quinze années, où les connaissances et les idées dans ce domaine ont fait tant de chemin. Malgré les apports nouveaux, l'esprit général de cette œuvre laborieuse est encore d'une époque où on se contentait plus facilement d'une simple phénoménologie des confessions, sans en approfondir davantage la problématique proprement œcuménique. Mais comme instrument de recherche, cet ouvrage restera encore longtemps un guide appréciable. — Pour un volume de cette dimension les coquilles ne sont pas trop nombreuses. Corrigeons cependant quelques noms propres : Garrigou-Lagrange, 179 ; Amay, 356 ; Glazik, 452 ; Losskij, 475 ; de Meester, 510 ; Lagerwey, 747 ; van de Pol, 894 ; Thijssen, 899 ; Beauduin, 900.

D. T. S.

Alberto Bellini. — Il Movimento ecumenico. Padoue, Éd. Presbyterium, 1960 ; in-12, 180 p.

Ce petit livre est un des meilleurs qui aient été écrits en vue d'une initiation œcuménique. Il reste centré sur les réalités œcuméniques contemporaines qu'il ne déborde jamais, et ce, par souci de méthode et d'objectivité, semble-t-il. En conséquence, le lecteur n'est pas accroché de-ci de-là par des argumentations latérales provenant de cadres de pensée peu accommodés à l'objet. L'A. fait ici preuve d'une grande indépendance, en même temps que d'une grande sûreté théologique. Les différentes étapes du mouvement œcuménique sont exposées avec compétence, appuyées sur une bibliographie très au point (les noms étrangers sont malheureusement quelque fois un peu massacrés), et le problème de l'unité est replacé dans leur cadre. L'attitude de l'Église catholique vis-à-vis du mouvement œcuménique, la méthode de l'« émulation spirituelle » et la théologie dite « œcuménique » sont exposées avec beaucoup de largeur de vue et d'équilibre. L'A. opte décidément pour un œcuménisme catholique, dont il entrevoit avec optimisme les possibilités pastorales. D. O. R.

Diana McClatchley. — Oxfordshire Clergy, 1777-1869. A Study of the Established Church and of the Role of its Clergy in Local Society. Oxford, Clarendon Press, 1960 ; in-8, VIII-252 p., 45.

Dans sa sympathique étude l'A. s'attache à nous montrer dans le clergé du comté d'Oxford moins, comme elle le dit, le ministre de l'autel que la *persona* de la paroisse, communauté humaine et circonscription civile. L'impression globale est plutôt encourageante. S'il y avait des pluralistes qui ne résidaient pas et qui négligeaient même parfois de payer des suppléants, il y avait d'autre part beaucoup de pasteurs consciencieux. Le tableau est celui d'une amélioration constante, en grande partie sous l'inspiration de l'évêque Samuel Wilberforce. On voit bien l'importance qu'eurent les initiatives locales prises par les curés en ce qui concerne l'hygiène, l'éducation, la justice et aussi l'assurance d'un minimum de bien-être matériel. C'étaient les conditions indispensables d'un relèvement général du niveau de la vie simplement humaine. D. G. B.

R. Arnaldez, J. Pouilloux, Cl. Mondésert. — Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie. Vol. I : Introduction générale et *De Opificio mundi*. Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez. Paris, Éd. du Cerf, 1961 ; in-8, 257 p., 15,60 NF.

Ce nouveau Philon est une surprise. La collection « Sources chrétiennes » avait en effet commencé il y a quatre ans à nous donner une édition française du grand Alexandrin (Cfr *Irénikon*, 30 (1957) p. 348) avec le traité de la *Migration d'Abraham*. De cette première tentative il n'est plus question dans ce volume qui recommence la publication intégrale de Philon à nouveaux frais, séparée désormais des « Sources Chrétiennes ». La présentation toutefois est identique à celle de la collection patristique, comme aussi à celle de la collection G. Budé. Le P. Mondésert qui dirige « Sources chrétiennes » avec tant de compétence a assumé la responsabilité de la présente édition. On ne pourra que s'en réjouir. Une excellente introduction générale (p. 17-112) donne le *status quaestionis* des études

philoniennes et une autre plus brève présente le *De Opificio*. La traduction est fidèle et aisée, les notes substantielles. Quant au texte, c'est celui de Cohn-Wendland dont on n'a retenu de l'apparat que les variantes les plus significatives. Souhaitons une marche rapide et un franc succès à cette publication qui nous donnera la première édition française complète de l'un des auteurs les plus importants pour l'intelligence de l'antiquité chrétienne. D. E. L.

Georgios Emmanouïl Pankalos. — *Περὶ τοῦ γλωσσικοῦ ἰδιώματος τῆς Κρήτης*. T. II : *Εἰσαγωγή, γλωσσάριον Α-Κ*. T. III : *Γλωσσάριον Λ-Σ*. Athènes, chez l'A., 1959 et 1961 ; in-8, 559 et 528 p., 200 dr. le volume.

Avec une tenacité admirable et au prix de sacrifices personnels énormes, M. Pankalos a réussi à publier encore deux forts volumes sur l'idiome crétois si riche et si expressif. Après une introduction où l'on peut lire les encouragements provenant de ses compatriotes et surtout des étrangers et de leurs institutions scientifiques, il présente le glossaire crétois en donnant de chaque mot une explication étymologique (pour autant que cela est possible), sémantique et linguistique avec des exemples d'emploi populaire ou littéraire, et l'indication de la région où le mot est usuel. A la fin il donne une liste de mots omis que l'on peut trouver dans la *Collection des mots étrangers de la langue parlée en Crète*, de Id. Papagrigorakis, La Canée, 1952. L'idiome crétois a influencé considérablement ceux d'autres îles de la mer Égée (par exemple Naxos) où les Crétois se sont réfugiés lors de leurs insurrections contre les Turcs. L'A. a vécu beaucoup d'années en contact étroit et familier avec le peuple crétois, artisan de sa langue. Nous avons déjà relevé les mérites et la valeur singulière de cette œuvre (*Irénikon*, 1957, p. 275 s.), et on ne peut que regretter que son auteur ne trouve pas auprès des instances compétentes le soutien qui lui permettrait de mener à bonne fin ce travail d'une vie, travail dont le *Dictionnaire historique du grec moderne* de l'Académie d'Athènes pourra tirer beaucoup de profit. Il est compréhensible que les traces des longues occupations vénitienne et turque se rencontrent à chaque page. D. I. D.

II. HISTOIRE

Eduard Schwartz. — Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts. Gesammelte Schriften, Bd. 4. Berlin, W. de Gruyter, 1960 ; in-8, XII-344 p., DM 44.

Dans ce IVe volume des écrits d'E. S., MM. W. Eltester et H. D. Altendorf ont rassemblé quatre des études les plus importantes de cet éminent historien. Elles concernent l'histoire et le droit de l'Église ancienne. La première (1935) éclaire des points importants des synodes du IVe siècle durant la crise arienne et des relations des protagonistes. La seconde (1921) traite des conciles d'empire de Théodose à Justinien et présente une vue d'ensemble de la documentation accumulée par E. S. en vue de sa monumentale édition des conciles de cette époque. Dans la

troisième (1936) l'A. donne une étude critique des collections canoniques de l'ancienne Église d'empire à la même époque. Une quatrième enfin, parue l'année de la mort d'E. S., porte un jugement pondéré sur la politique ecclésiastique de Justinien. — Les éditeurs ont joint à ce IVe tome une liste précieuse des quelque 400 publications de l'historien. On doit dire en outre qu'ils n'ont rien ménagé pour faire de cette réédition un instrument de travail extrêmement commode et d'une présentation parfaite : la pagination des éditions précédentes a été reproduite au bas des pages et des notes succintes entre crochets précisent les indications d'E. S.

D. E. L.

Glanville Downey. — A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest. Princeton, University Press, 1961 ; in-8, XX-754 p., 21 ill., 15 dl.

L'A. fut un collaborateur du professeur Morey de l'Université de Princeton, qui dirigea les fouilles d'Antioche et des environs de 1932 à 1939, ainsi que les publications qui en résultèrent : la collection *Antioch-on-the-Orontes.* Il a produit une quantité innombrable d'études particulières, dispersées dans de multiples publications savantes, et enseigne actuellement à la fondation *Dumbarton Oaks* de Washington. C'est dire qu'il est tout préparé à présenter l'étude synthétique que voici. Le sujet est, en effet, considérablement renouvelé depuis les fouilles, car l'information sur la capitale de l'Orient gréco-romain présente des lacunes surprenantes en dehors de l'époque privilégiée du IVe siècle, où tant la vie civile que religieuse ne laisse guère de secrets, grâce à Libanius et aux Pères de l'Église. Malalas est, à part cela, le chroniqueur le plus explicite. L'A. donne à son exposé le cadre chronologique simple, et consacre 19 excursus à des points spéciaux d'ordre topographique ou historique. — Les témoignages relatifs aux périodes moins connues sont pesés patiemment, tandis que les sujets déjà largement débattus sont résumés à grands traits ; les découvertes récentes sont intégrées à leur place. La bibliographie est accablante et bien à jour ; l'index est abondant ; les illustrations se bornent à quelques cartes nécessaires et quelques photos. Si les recherches sur place pouvaient se poursuivre normalement, les savants les plus optimistes estiment que l'on finirait par en savoir autant sur Antioche que sur les autres grandes métropoles de l'antiquité. Au stade acquis, déjà, la vision des choses est plus nette surtout en matière d'histoire de l'art au début de l'ère chrétienne ; ainsi, des formes que l'on croyait propres à Alexandrie, se retrouvent à Antioche. Le butin en fait d'inscriptions est cependant peu abondant. En résumé, la physionomie propre de la *Reine de l'Orient* se dégage de cet ensemble avec un puissant relief : fondation séleucide qui acquiert toute son importance à l'époque romaine, plaque tournante de l'expansion missionnaire chrétienne, carrefour du syncrétisme byzantin et arène des disputes théologiques. Hélas ! les fléaux naturels et l'Islam ont bientôt arrêté son essor.

D. M. F.

Hugh the Chantor. — The History of the Church of York, 1066-1127. (Nelson's Medieval Texts). Translated from the Latin and with

Introduction by Charles JOHNSON. Londres, Nelson, 1961 ; in-8, XIX-132-132-5 p., 42.

Dans ce volume nous trouvons, après une brève Introduction qui situe le document dans le cadre plus large de l'histoire ecclésiastique de l'époque, un texte latin provenant d'un dignitaire du chapitre d'York. Il s'agit dans son écrit du conflit entre les archevêques de Cantorbéry et d'York. York devait-il soumission et obéissance à Cantorbéry, oui ou non ? Le texte d'Hugues est très vivant et direct, et ne manque pas d'humour. M. C. J. en fournit une excellente traduction anglaise qui rendra certainement service, car la syntaxe et même la grammaire du digne préchantre d'York n'ont que de lointaines accointances avec celles de César. Un index utile termine le livre. D. G. B.

Viktoria Pleyer. — Das russische Altgläubigentum. Geschichte Darstellung in der Literatur. (Slavistische Beiträge, Band 4). Munich, Otto Sagner, 1961 ; in-8, 194 p.

Cette dissertation doctorale remplit une lacune dans l'historiographie du raskol russe. Elle donne un aperçu des matériaux publiés sur les starovères, un court résumé de l'histoire du raskol et un exposé assez détaillé sur sa présentation chez quatre romanciers russes : P. I. Meljnikov, D. N. Mamin, V. G. Korolenko et N. S. Leskov, qui tous avaient eu des contacts étroits et suivis avec les vieux-croyants en partie dès leur enfance. L'intérêt scientifique (d'abord surtout antirrhétique) et littéraire pour le raskol n'a surgi que vers 1850. Théologiens, prêtres, historiens et littérateurs s'en sont préoccupés au début au nom de l'Église et de l'État avec un but bien précis : pouvoir le combattre plus efficacement ; mais cela n'a pas empêché une certaine sympathie et une sincère estime de la part de ces derniers pour les persécutés. Ils permettent de nous faire une image du marchand, de l'industriel ou de l'administrateur vieux-croyants, de leur façon de vivre, de leurs types de femmes et des monastères féminins, de leurs prêtres, de leurs *načetčiki* (qui faisaient fonction d'instructeurs) et de leurs *starcy*. L'A. a bien atteint son but : présenter un tableau d'ensemble de ce phénomène religieux passionnant, compliqué et si grave de conséquences. D. I. D.

Bessarion Nicaenus, S. R. E. Cardinalis. — Oratio dogmatica de unione. (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores. Series B, Vol. VII, fasc. 1). Ed. Emmanuel CANDAL, S. I. Rome, Institut pontifical oriental, 1958 ; in-4, XCI-98 p., 4 pl., 10 dl.

Ce fascicule des documents concernant le concile de Florence est le premier à présenter l'édition critique d'un discours grec prononcé au cours du concile. Il s'agit en l'occurrence de l'intervention qui, par sa force convaincante, a obtenu l'acquiescement de la plupart des membres grecs du concile pour souscrire ensuite l'acte d'union. Bessarion lui-même n'était pas parvenu à ces convictions du premier coup. A force d'études profondes et persévérantes il avait constaté l'accord des Pères grecs et latins « qui ont parlé par l'unique et même Esprit » sur sa procession, thème principal de ce discours. Il fut prononcé le 13 et le 14 avril 1439.

Le P. Candal l'a publié, avec son acribie habituelle, d'après les autographes grec et latin conservés à la bibliothèque Marcienne (*gr. 778* et *lat. 1901*) ; il y ajoute le texte d'une *Declaratio* (de Bessarion) *aliquorum que in dicta oratione dogmatica continentur que Grecis notissima, Latinis ignota sunt*, d'après le *Vatic. lat. 4037*. L'autographe grec fut écrit par Bessarion quand il était cardinal-prêtre des Douze Apôtres (1439-1449), l'autographe latin quand il était cardinal-évêque de Tusculum (1449-1468). L'éditeur nous renseigne d'une façon exhaustive sur les circonstances et le contenu du document, sur les manuscrits et les éditions précédentes, sur sa valeur et ses sources. Une petite remarque : l'éditeur semble confondre le siège suburbicaire de la Sabine, dont Bessarion était titulaire, avec le titre presbytéral de Sainte-Sabine (p. LXXXII, n. 2). Le discours en l'honneur de saint Bessarion (p. LXXXIII) a été publié (BHG 2063). D. I. D.

Jean-Marie Detré. — Contribution à l'étude des relations du patriarche copte Jean XVII avec Rome de 1735 à 1738. (Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca). Le Caire, Ed. del Centro francescano di Studi orient. cristiani, 1900 ; in-8, 52 p.

Le R. P. Detré commente et publie ici deux lettres arabes (dont une profession de foi catholique du 26 septembre 1736) du patriarche copte Jean XVII (1727-1745), adressées au pape Clément XII. Cette profession de foi fut jugée très insuffisante à Rome et n'eut pas de suite réelle. D'autre part, elle marque le début des mauvaises relations entre les Coptes qui craignaient de devenir des renégats francs, et les missionnaires qui « préféreront les fruits réels des conversions individuelles à ce rêve toujours poursuivi et jamais atteint d'une Église copte réunie toute entière à l'Église catholique par l'adhésion de son Patriarche » (p. 148 [26] ; cfr *Irénikon*, 1954, p. 227 s.). Au XIXe siècle les sociétés missionnaires protestantes viendront travailler parmi les Coptes avec les mêmes méthodes, renforcées de soutiens financiers considérables, et ils obtiendront des « fruits » abondants. D. I. D.

Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel. (Dokumente der Orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage, 2). Witten, Luther-Verlag, 1958, in-8, 300 p.

L'Église évangélique d'Allemagne publie pour la première fois en allemand les principaux documents d'une importante correspondance entre les théologiens de Tubingue et le patriarcat de Constantinople au XVIe siècle au sujet de la Confession d'Augsbourg. On sait l'intérêt de cette question : nos lecteurs y ont été initiés par E. Benz (cfr *Irénikon*, 1956, p. 165-176 : « Mélanchton et l'Église orthodoxe » ; p. 390-405 : « La Confession d'Augsbourg et Byzance au XVIe siècle »). Outre la nouveauté de la langue (la première traduction allemande publiée par Fickler en 1583 et 1585 ne semble pas avoir été conservée), ce livre présente encore l'avantage de nous rendre accessibles des textes qui depuis le *Judex veritatis* de Gédéon (1758) n'ont plus été édités que partiellement (réponses

de Jérémie II) par Mesolaras en 1883 et Karmires en 1952-53. Une table synoptique des citations scripturaires révèle à première vue que les théologiens orthodoxes ne le cédaient en rien aux évangéliques sur l'emploi de l'Écriture. Pour être plus complète, la bibliographie pourrait citer encore les noms de W. von Linden, Th. Sunobig, J. Gorscius, J. Geisius, E. Schelstrate, Harboe, Gédéon, G. Pfister, Chr. Schnurrer, K. J. Hefele, P. Renaudin, A. Palmieri, qui du XVIe au XXe siècle ont eux aussi publié, critiqué ou expliqué les échanges entre Tubingue et Constantinople. D. D. G.

Weltkirchenlexikon. Handbuch der Ökumene. Réd. : Franklin H. LITTELL et Hans Hermann WALZ. Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1960 ; in-8, 1756 col.

C'est sous les auspices du *Kirchentag* évangélique allemand et avec la collaboration de 425 spécialistes que ce Lexikon œcuménique du monde chrétien a été publié. A personne n'échappera l'utilité d'une telle entreprise ni ses difficultés spécifiques. Les multiples aspects et toute la problématique du mouvement œcuménique d'aujourd'hui ont dû être condensés dans un seul volume et présentés d'une manière aisément abordable à un large public. On peut parler d'une réussite, malgré le provisoire et les limites inévitables dont l'auteur de la Préface se montre conscient. Il est vrai que pour un non-initié la consultation de ce grand volume pourrait avoir de quoi le dérouter parfois. Il est naturel de trouver ici des divergences, mais on s'y heurtera aussi à des contradictions qui y ont moins de raison d'être. Dans l'art. *Filioque* on fait bien comprendre que dans cette question il s'agit d'une conception concernant les relations trinitaires *ad intra*, tandis que d'après l'art. *Esprit-Saint* il y aurait maintenant un consensus général selon lequel le *Filioque* se rapporte aux relations *ad extra* des trois Personnes divines (p. 466). Cette dernière affirmation est évidemment inexacte, du moins pour ce qui concerne le différend entre les Orientaux orthodoxes et les catholiques. Remarquons aussi l'information très rudimentaire et défectueuse sur les Églises orthodoxes de l'émigration (p. 388-89). Les données sur le mouvement liturgique catholique sont vraiment pauvres et manquent d'ailleurs d'exactitude (p. 854). Il faut signaler en outre le caractère unilatéral, trop « occidental » de maint article. Par exemple, sur un sujet fondamental comme l'*anthropologie chrétienne* on trouve quelques aperçus excellents, mais où la perspective de la tradition orientale fait totalement défaut. A en croire la note bibliographique, ce seraient surtout Brunner et Barth qui ont dit dans ce domaine des choses décisives. L'art. *Grâce* nous laisse la même impression de provincialisme théologique (un renvoi à l'art. *Salut* (Heil), du même auteur, aurait pu apporter un complément utile). Une dizaine d'auteurs catholiques ont écrit dans cet ouvrage sur quelques sujets d'ordre assez périphérique, comme le sont le bréviaire, ou une congrégation mariale. Mais les contributions d'histoire ecclésiastique du Dr. Oskar Köhler sont ici bien à leur place. Du côté évangélique il faut signaler, dans ce même domaine, les nombreux articles du professeur Peter Meinhold. Quant à tout ce qui touche directement au mouvement œcuménique on est informé avec toute la compétence possible, entre

autres par l'article sur le Conseil œcuménique des Églises du Dr. H. H. Walz. Somme toute, nous l'avons déjà dit, cet ouvrage constitue une réussite, en tant qu'expression assez fidèle de l'« œcumène », réalisée par ses représentants les mieux informés. Au fur et à mesure que le « mouvement » avancera, une équipe de travailleurs comme celle-ci pourra sans doute s'exprimer dans une plus grande homogénéité et unité. D. T. S.

Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland 1959. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1960 ; in-8, XVI-382 p., DM 35.

Comme les précédents, ce *Kirchliches Jahrbuch* contient une grande variété de renseignements et de documents concernant la vie de l'Église évangélique d'Allemagne, cette fois-ci pour l'année 1959. C'est encore la situation tendue et délicate de l'Église en Allemagne orientale qui attirera ici l'attention (pp. 145-234). Parmi les textes de la 1ère partie, figure la fameuse lettre de l'évêque Dr. Dibelius sur « Les Autorités » *(Obrigkeit. Eine Frage an den 60 jährigen Bischof D. Dr. Lilje)*. A la p. 266 on trouvera une déclaration de l'évêque D. Dietzfelbinger en rapport avec le concile annoncé et où sont exprimées certaines appréhensions à ce sujet et rappelées les paroles de Benoît XV : « Gardez-nous de toute erreur qui pourrait les éloigner de nous ». Importante est aussi la partie consacrée au mouvement œcuménique (pp. 286-337), où sont réunis entre autres les différents textes concernant les événements de Rhodes en août 1959, qui ont eu une si grande répercussion sur l'évolution ultérieure des relations œcuméniques (pp. 298-313). Ces annuaires rendront un service unique à tous ceux qui tiennent à être sérieusement documentés sur la chrétienté allemande et son attitude envers les divers problèmes qui se posent aujourd'hui au monde chrétien. D. T. S.

Dekaetiris. — *Δεκαετηρὶς Ἱερατικῆς Σχολῆς Ἀπόστολος Βαρνάβας* **1949-1959.** Levkosia (Chypre), 1961 ; in-f°, 94 p., ill.
Archim. Konstantinos S. Levkosiatis. — *Λογοδοσία ἐπὶ τῇ λήξει τῶν ἐργασιῶν τοῦ σχολικοῦ ἔτους* 1960-61. Ibid., 1961 ; in-8, 16 p.

L'Église orthodoxe autocéphale de Chypre possède une école pour la formation de ses prêtres depuis 1949. Installée dans le spacieux *metochion* du monastère Kykkou à Nicosie elle est entièrement entretenue, depuis mars 1952, aux frais de ce monastère, d'après une décision de son higoumenosymvoulion (chapitre conventuel). Ce séminaire fut dirigé jusqu'en 1951 par l'actuel métropolite Dionysios de Trikkala, ensuite par le professeur Konstantinos Levkosiatis qui fut ordonné prêtre par Mgr Makarios III le 4 mars 1956, cinq jours avant son exil aux îles Seychelles. Le 9 juillet suivant le recteur lui-même fut incarcéré et resta en prison jusqu'à la fin de février 1959. D'autres professeurs subirent le même sort. Malgré ces temps très difficiles, l'école a continué de fonctionner. Elle a joué un rôle considérable dans la lutte pour l'Hénosis dès ses débuts (1er avril 1955) ; jusqu'à l'emprisonnement du recteur les tracts de l'EOKA y étaient imprimés ; le duplicateur ne fut jamais découvert. Ce livre commémoratif de la première décennie de l'établissement présente les

rapports annuels, les programmes d'études, la liste des 102 séminaristes qui y ont achevé leurs études et la liste des 31 professeurs qui y ont enseigné ou qui sont encore en charge. Le tout, illustré de beaucoup de photos, donne une idée assez adéquate de la vie de l'école. Les élèves y sont pour la plupart des pères de familles pauvres, choisis par leur village pour la fonction de prêtre paroissial ; pour eux les bancs de l'école élémentaire (la seule exigée pour l'entrée au séminaire) sont souvent déjà un vieux souvenir. Jusqu'en 1952 le programme comportait deux années d'études, depuis lors il s'achève en trois ans. Le 6 octobre 1954, le gouvernement grec la reconnut comme *Katoteron Ekklisiastikon Phrontistirion* ; en Grèce de telles écoles n'existent plus depuis 1960.

Dans son rapport sur l'année scolaire 1960-61 l'actuel recteur décrit l'état de l'école et énumère les efforts qu'il fait pour relever le niveau spirituel et intellectuel de ses séminaristes. D. I. D.

John Berchmans Dockery. — Christopher Davenport, Friar and Diplomat. Londres, Burns and Oates, 1960 ; in-8, 180 p., ill., 21-/

Christopher Davenport, *alias* le Révérend Père Francis a Sancta Clara, O. S. F., a joué un rôle considérable dans la vie catholique du XVIIe siècle anglais. Converti à l'Église romaine pendant ses études à Oxford, Davenport fut un des restaurateurs de la province anglaise des Frères Observantins et s'est fait sous le règne de Charles 1er l'avocat d'une politique large et compréhensive dans la question de l'union espérée entre anglicans et catholiques. Cette biographie devrait combler une grave lacune dans ce domaine. Cependant on est bien obligé de constater qu'elle est écrite (ou imprimée — nous ne pouvons déterminer à qui la faute) avec une telle négligence — mots complètement omis, ou répétés ou transposés de place dans une seule et même phrase, ponctuation et guillemets qui résistent à tout effort d'élucidation — que de nombreux passages de l'A. même, mais surtout dans les citations, sont totalement incompréhensibles. D'ailleurs, ces citations sont-elles traduites ou non ? Que signifient les premières lignes, p. 80 ; la citation après le milieu de la p. 86 ; le latin, p. 87 ? P. 120, Foppens est dit avoir écrit un ouvrage *Bibliographique Belgique (sic)*, p. 168 le titre est *Bibliotheca Belgica*, ce qui semble plus vraisemblable. P. 105, lire *dedication*, non *declaration*. Si on restitue à la citation qui commence p. 65, dernière ligne, ses premiers mots : « That all in the ... », la syntaxe y gagnera beaucoup ainsi que l'intelligibilité ; que si l'on attribue ces vues au laudien Heylin (ou Heylyn) qui les a exprimées et non plus au puritain Neal qui ne fait que les citer ; si, enfin, on écrit « Spalato » au lieu de « Spalata », la vérité historique aura été rétablie, croyons-nous. C'est un exemple. D. G. B.

A. J. Arberry. — Oriental Essays. Portraits of Seven Scholars. Londres, Allen and Unwin, 1960 ; in-8, 262 p., 28-/

M. A., dont les ouvrages sont connus, s'adresse une dernière fois au grand public. L'A. de *British Orientalists* retrace l'histoire de l'orientalisme, surtout arabe et persan, en donnant un portrait de six célèbres savants anglais du passé : S. Ockley, W. Jones, E. W. Lane, E. H. Palmer,

E. G. Browne, R. A. Nicholson. Le dernier chapitre contient une autobiographie. Se basant sur un opuscule de l'Unesco, intitulé *Vers une compréhension mutuelle* (1959), M. A. souligne fortement l'importance de l'étude du monde oriental en vue d'un approfondissement des relations internationales dans l'avenir. D. E. D.

Albin Lesky. — Geschichte der griechischen Literatur. Berne, Francke, 1957 ; in-8, 828 p.

Entreprendre la publication d'une histoire de la littérature grecque, n'est point chose aisée, car le problème est de savoir quelle dimension on donnera à l'œuvre. M. L. a constaté, avec nombre d'autres spécialistes sans doute, que le juste milieu n'avait pas encore été trouvé entre la multitude d'ouvrages insuffisants et le sommet atteint par Wilhelm Schmid dans sa *Geschichte* en cinq volumes. Aussi voit-on de prime abord que le présent ouvrage n'a pas la prétention d'être complet, mais qu'il vise à donner l'essentiel. Cette prise de position de l'auteur pourrait susciter de sévères critiques. En effet, la littérature chrétienne en langue grecque, ainsi que celle des Juifs d'expression grecque ne sont mentionnées qu'en relation avec ce que l'on pourrait appeler la littérature classique. Et même à l'intérieur de celle-ci il y a des omissions volontaires, surtout pour la période impériale. Cependant le livre dans son ensemble n'a pas souffert de ces lacunes et l'A. a su présenter le développement des grandes idées en s'abstenant de jugements trop catégoriques là où la matière prête à discussion. On sait que M. L. est très sensible aux antinomies inhérentes à tout fait littéraire, par exemple l'opposition entre le développement génétique et le caractère nouveau et propre d'un phénomène, ou bien celle entre la dépendance du contexte et la formation de l'individu. Avec une prudence extrême, unie à une discrétion parfaite, l'A. introduit les lecteurs dans ces problèmes sans dissimuler les opinions contraires aux siennes. L'aspect le plus personnel de cette étude est sans doute la division de la matière, que M. L. a voulue avant tout logique. D'où un triple genre de classification, à savoir : d'après les genres littéraires pour la période archaïque, d'après les périodes chronologiques pour l'époque de la *polis*, et enfin, pour l'ère de l'hellénisme, d'après les cadres géographiques. Cet ouvrage trouvera son chemin sans aucune difficulté, car l'A. a mis en pratique le précieux conseil de Werner Jaeger disant que l'essentiel est de transmettre les problèmes vivants pour que ceux qui viennent après nous puissent les discuter. D. P. B.

Otto Treitinger. — Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken. Zweite unveränderte Auflage. Bad Homburg, Hermann Gentner, 1956 ; in-8, XVIII-274 p., DM 19,80.

L'ouvrage fondamental de M. T., paru à Iéna en 1938, nous est de nouveau accessible grâce à cette réédition. Que nous disent les documents de l'empereur et de l'empire ? Quelles étaient les idées sous-jacentes à cette vénération quasi surnaturelle que les Byzantins leur témoignaient ? C'est ce que M. T. nous montre en dépouillant minutieusement les sources telles que le *Liber de Caeremoniis aulae byzantinae* de l'empereur Cons-

tantin VII Porphyrogénète, le *De Officiis* anonyme (datant d'un siècle avant la fin de l'empire) et des notices éparpillées ici et là dans les communications diplomatiques. Les conclusions du présent ouvrage s'accordent avec celles des travaux de A. GRABAR *L'Empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936 ; devant nous surgit l'image d'une *Civitas Dei* magique et mystique qu'on oserait appeler — selon l'expression de Suarez — *corpus politicum mysticum*. Avec A. Alföldi, l'A. souligne que les cérémonies à la cour byzantine étaient davantage copiées sur celles de la vieille Rome et moins influencées par des pratiques orientales que l'on ne l'a cru. A la p. 21, nº 55, l'A. mentionne les Sarrazins sans cependant y ajouter la référence au *De Caerem*. Notons aussi p. 33 (il s'agit du trône vide ἑτοιμασία) que le texte de *Ps*. 9, 8-9 fut également apte à inspirer ce détail de la présentation du dernier jugement dans l'art chrétien. A cet ouvrage, complété par un index, suit l'article « Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken » (*Leipziger Vierteljahrsschrift für Südosteuropa, IV 1940)*, dans lequel l'A. reprend et résume l'idée du *corpus politicum mysticum*. Souhaitons que des recherches analogues soient effectuées également sur d'autres branches de la vie byzantine et qu'on analyse davantage l'influence de ces notions dans les civilisations voisines.

D. E. D.

Nigel Abercrombie. — The Life and Work of Edmund Bishop. With a Foreword by David Knowles. Londres, Longmans, 1959 ; in-8, XVI-540 p., 70-/

Il nous arrive de lire bon nombre de biographies. Nous n'hésitons pas à dire qu'aucune de celles que nous avons eues entre les mains ces derniers temps n'était comparable à l'œuvre de M. N. A. D'abord, la masse de travail, la précision des investigations, la patience employée à compulser des documents innombrables et de toutes sortes ; ensuite, la compréhension qu'a l'A. des problèmes nombreux et variés de science liturgique, de vie monastique et de personnes ; le discernement avec lequel il situe son héros dans la vie plus large de l'Église de l'époque — tout cela fait de ce livre à la mise en pages particulièrement serrée une source de premier ordre, nous n'hésitons pas à le dire, pour la vie catholique en Angleterre entre 1870 et 1917. Edmund Bishop, historien pénétrant de la liturgie, est connu ; Edmund Bishop, inspirateur et auteur — presque — de livres publiés sous d'autres noms, l'est moins ; Edmund Bishop, disciple d'Acton, catholique et laïc profondément croyant mais foncièrement « libéral » geignant et se cabrant sous la gangue pesante du cléricalisme romain, a dû attendre de la plume de M. N. A. sa révélation. Combien parmi ceux qui ont lu l'essai sur le *Génie du rite romain* ont compris que Bishop n'appréciait pas particulièrement ce génie qui, pour lui, se manifeste dans tout ce qui est romain ? Sa vie fut endolorie par la succession d'encycliques, *Mirari vos*, *Lamentabili*, *Pascendi*. Il n'a apprécié parmi les papes de son temps que Léon XIII, dont le règne fut un temps de répit dans la longue nuit noire où la principale réaction de « l'Église » consistait à assommer sans merci ceux de ses enfants qui avaient pris conscience de leur monde contemporain. Cependant, le savoir de Bishop était nécessaire à cette « Église » ; elle savait où se tourner aux moments difficiles et Bishop ne

lui faisait jamais faux bond. Il n'était pas moderniste, il n'avait même pas de sympathie spéciale pour la critique scripturaire — sous ce rapport c'était un vieil *evangelical* —, mais il voyait des hommes qu'il croyait sincères aux prises avec des problèmes qu'il reconnaissait comme vrais sans qu'ils fussent les siens, et il était outré de constater de la part des hommes d'Église un refus de tout effort de compréhension, une méconnaissance systématique du problème et un raidissement apeuré dans un obscurantisme que Bishop savait destiné à devenir un lourd handicap pour l'avenir. La prédication de l'évangile se trouve alourdie jusqu'à la fin des temps, semblerait-il, non seulement des théories de Boniface VIII, de l'Inquisition, Galilée et les Guerres de religion, mais encore des décrets de la Commission biblique sur le serpent et *tutti quanti*. La part de Bishop dans le développement des bénédictins anglais et dans l'affaire des ordinations anglicanes est mise en lumière. Certains des contemporains de Bishop souffrent quelque ternissement de leur gloire — dom Germain Morin et Mgr Duchesne notamment — mais Bishop lui-même n'en sort pas comme un colosse non plus. Son anticléricalisme morbide, même lorsqu'on reconnaît tous les excès d'un cléricalisme triomphant et sans scrupule aucun quand il s'agit de défendre l'institution sacro-sainte et intangible, laisse une triste impression. L'ouvrage de M. N. A. est d'autant plus remarquable que l'auteur lui-même n'a aucune thèse à défendre ni doctrine à propager. Il se contente d'exposer avec — oserait-on l'écrire ? — génie. Un livre vraiment exceptionnel. D. G. B.

ADDENDA ET CORRIGENDA au T. XXXIV D'IRÉNIKON

Page 219, *Le monachisme orthodoxe en Yougoslavie*. bas de la page : au lieu de « Arsenie », lire : « Arsenije ».

Page 225, ligne 13 : au lieu de « Slovénie », lire : « Slavonie ».

Pages 229-230 : Note. Au moment de mettre sous presse ce fascicule d'IRÉNIKON, l'organe officiel de l'Église orthodoxe serbe annonçait l'érection d'un nouveau « séminaire monastique » dans le monastère de la Transfiguration de l'éparchie de Žiča. La formation des jeunes moines est confiée aux soins d'un professeur de théologie de Belgrade : le syncelle Desimir Vlatkovič (Cfr *Glasnik pravoslavne Crkve*. 1961, n° 6 juin, p. 146).

Table des matières

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

IV. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur :
F. TOUSSAINT, vic. gen.
Namurci, 1 5dec. 1961.

Cum permissu superiorum